GRUNDZÜGE
DER GESCHICHTE DES BEGRIFFS
VORSTELLUNG
VON WOLFF BIS KANT

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHISCHEN TERMINOLOGIE

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

VON

CARL KNÜFER

AUS DUISBURG-MEIDERICH

TAG DER PROMOTION: 14. JUNI 1911

244

GRUNDZÜGE
DER GESCHICHTE DES BEGRIFFS
VORSTELLUNG
VON WOLFF BIS KANT

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHISCHEN TERMINOLOGIE

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

VON

CARL KNÜFER

AUS DUISBURG-MEIDERICH

TAG DER PROMOTION: 14. JUNI 1911

Referenten:

Professor Dr. Benno Erdmann.
Professor Dr. Aloys Riehl.

Die vorliegende Arbeit erscheint unter dem gleichen Titel in den „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte“, herausgegeben von Benno Erdmann, Heft XXXVII, Verlag von Max Niemeyer, Halle a. S.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erstes Kapitel: Die durch Leibniz geschaffene Problemlage 3

Zweites Kapitel: Die Aufnahme des Begriffs „Vorstellung“ in die deutsche philosophische Terminologie und seine Stellung im Systeme Christian Wolffs 11

Drittes Kapitel: Der Einfluſs empirisch-psychologischer, logischer und erkenntnistheoretischer Motive auf die Bestimmung des Vorstellungsbegriffs bei Georg Friedrich Meier und Johann Heinrich Lambert 21

Viertes Kapitel: Die Trennung der Gefühle von den Vorstellungen durch Johann Georg Sulzer und Moses Mendelssohn 32

Fünftes Kapitel: Die psychologische Deutung des Vorstellungsbegriffs bei Johann Nikolaus Tetens 44

Sechstes Kapitel: Der Vorstellungsbegriff in Kants Kritizismus . . . 57

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535712_0082

Einleitung.

Der Begriff „Vorstellung“ entbehrt trotz seiner fundamentalen Bedeutung nicht nur für die Psychologie, sondern für die Philosophie überhaupt auch heute noch eines bestimmten, einheitlichen Sinnes. Zweierlei Motive sind für die Bestimmung eines Begriffs maſsgebend, sachliche und historische. So entscheidend auch die sachlichen Erwägungen sein mögen, ist es doch geraten, die historischen Argumente nicht zu unterschätzen, und mit Recht wird immer wieder die Mahnung erhoben, an der ursprünglichen Bedeutung philosophischer Termini festzuhalten. Wenn wir uns demnach die Aufgabe stellen, zu der wechselreichen Geschichte des Begriffs „Vorstellung“ einen Beitrag zu liefern, so glauben wir damit nicht nur eine historische, für das Verständnis der einzelnen Philosophen und ihrer Systeme förderliche Arbeit zu leisten, sondern auch zu der Frage, wie wir uns heute zu diesem Begriffe stellen sollen, einiges Material zu erbringen.

Die Darlegung der Geschichte eines Begriffs sieht sich stets einer Doppelfrage gegenübergestellt; einmal einer rein terminologischen: welchen bestimmten Bedeutungsinhalt verbanden die einzelnen Denker mit diesem Begriff? Dazu gesellt sich eine zweite Frage nach der Stellung und Wertung des Begriffs im Ganzen der einzelnen Systeme und nach den Motiven, die zu dieser speziellen Verwendung führten. Daſs beide Fragen voneinander abhängen, liegt auf der Hand.

Das Wort „Vorstellung“ ist ursprünglich kein terminus technicus der Wissenschaft, sondern gehört der Volkssprache an. Diesen Begriff in die wissenschaftlich-philosophische Terminologie eingeführt zu haben, ist das Verdienst Christian Wolffs. Nach dem Vorgange von Christian Thomasius bediente

er sich nicht nur in seinen Vorlesungen der deutschen Sprache, sondern lieferte auch zu seinen sämtlichen lateinischen Hauptschriften deutsche Bearbeitungen, die damit zu einer Hauptquelle unserer philosophischen Schriftsprache geworden sind. Die Gabe selbständiger schöpferischer Gedankenarbeit war Wolff nicht gegeben. Sein Verdienst um die Philosophie erschöpft sich im wesentlichen in der Systematisierung und Popularisierung Leibnizischer Gedanken. Da er selbst völlig im Banne der Ideen seines grofsen Meisters steht, ist ein volles Verständnis der Wolffischen Philosophie nur unter dem Gesichtspunkte Leibnizischer Weltauffassung möglich. Aus diesem Grunde können auch wir uns ein genaueres Eingehen auf Leibniz nicht versagen. In seiner Auffassung vom Wesen der Monade liegen die Motive, die Wolff zu der ihm eigentümlichen Bestimmung des Begriffs „Vorstellung“ führten; die Nachwirkungen dieser Lehre werden wir durch das ganze achtzehnte Jahrhundert hindurch verfolgen können.

Erstes Kapitel.

Die durch Leibniz geschaffene Problemlage.

Literaturangabe.

Wir werden im folgenden nicht die bekannten, umfassenden Darstellungen der Geschichte der Philosophie und Psychologie (Max Dessoir, Robert Sommer) anführen, auch von der sonstigen weitschichtigen Literatur, die sich mit den einzelnen Systemen befafst, werden wir nur diejenigen Arbeiten, die speziell für unsere Zwecke von Bedeutung sind, zitieren.

Die von C. J. Gerhardt (Berlin 1875) herausgegebenen philosophischen Schriften Leibnizens sind mit G. I, II, III usw. S. ... zitiert.

Im übrigen sind folgende Arbeiten benutzt:

J. Capesius: Der Apperzeptionsbegriff bei Leibniz, Hermannstadt 1894.

J. Rülf: Die Apperzeption im philosophischen System des Leibniz, Bonn 1900.

Anton Sticker: Die Leibnizschen Begriffe der Perzeption und Apperzeption, Bonn 1900.

Lewin Salomon: Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibniz bis Kant, Bonn 1902.

Richard Herbertz: Die Lehre vom Unbewufsten im System des Leibniz, Halle 1905.

Aus Leibnizens Monadenlehre ist die weiteste Fassung des Begriffs „Vorstellung“ hervorgegangen. Die Vorstellung vermittelt für ihn die Beziehungen, die in jedem noch so kleinen Zeitteil den Inbegriff der Zustände einer jeden Monade, d. i. eines jeden substanzialen Bestandteils des Wirklichen, zu einem Spiegel für die unendlich vielen Zustände in jeder anderen der unendlich vielen eine kontinuierliche Reihe bildenden andern Monaden werden lassen. In diesem Sinne ist die grundlegende Definition aus dem Jahre 1687 zu verstehen: „une chose exprime une autre lorsqu'il y a un rapport constant et reglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est

ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral".[1]) Die Vorstellung (représentation, perception) ist ein solcher Ausdruck für den konstanten und geordneten Zusammenhang, sofern ein jeder vorübergehender Zustand eines jeden substanzialen Elements eine Vielheit in der Einheit einschliefst und darstellt; „l'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la perception".[2])

Gehen wir etwas näher auf die Motive ein, die Leibniz zu dieser Fassung der représentation oder perception veranlafst haben. Im Anschlufs an Cartesius und die Atomisten, zugleich aber auch im Gegensatz zu ihnen hatte Leibniz seinen neuen Substanzbegriff, den der Monade, entwickelt. Das wesentlich Neue in der Fassung dieses Begriffs liegt darin, dafs er die Substanz nicht mehr als ein blofses unveränderliches Seiendes ansieht, dessen mannigfaltige Zustände nur Modifikationen dieses Seins sind; ihm wird vielmehr das Geschehen zum Wirken, das Sein zum Handeln, die Substanz zu einer tätigen Kraft; „la substance est un Etre capable d'Action" beginnt die wichtige Abhandlung „Principes de la Nature et de la Grace".[3]) Mit der Gleichstellung von Tätigkeit und Existenz gewinnen wiederum die Einzeldinge die ihnen von Spinoza entrissene Substanzialität; sie sind tätige, substanzielle Wesen. Durch die innere Tätigkeit ist jedes Seiende ein bestimmtes, von anderem Seienden verschiedenes Individuum; Substanz ist kraftbegabtes Einzelwesen. Ist aber die Substanz Kraft, so ist sie unräumlich und immateriell; das gilt auch von den sogenannten körperlichen Substanzen. Als unkörperliche, seelenähnliche Einheiten vereinigen die Substanzen in sich Unteilbarkeit und Realität: die Monaden sind die wahren Atome der Natur.[4]) Jede dieser unendlich vielen Kräfte ist die Weltkraft, aber in eigener Weise, jede Substanz ist die Weltsubstanz, aber in besonderer Form. Darum bestimmt Leibniz den Begriff der Substanz auch geradezu dahin, sie sei Vielheit in der Einheit. Das bedeutet, dafs jede Substanz in jedem Zustande die Fülle der übrigen vorstellt, und zum Wesen der „Vorstellung" gehört

[1]) G. II, S. 112.
[2]) Monadologie § 14.
[3]) G. VI, S. 598
[4]) Monadologie § 3 u. ö.

immer die Vereinheitlichung eines Mannigfaltigen. „On peut dire qu'en general la perception est l'expression de la multitude dans l'unité.“ [1]) „Perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna.“ [2]) Damit ist die Vorstellung (perceptio, repraesentatio) zur metaphysischen Wesensbestimmung der substanzialen Elemente des Wirklichen erhoben. Als allgemeinsten Ausdruck für diese Vorstellungstätigkeit der Monaden verwendet Leibniz den Terminus „exprimer“. Das Wort bedeutet ganz allgemein die Darstellung einer Vielheit durch eine andere in der Weise, dafs zwischen den Elementen beider eine eindeutige Zuordnung besteht. Dieser weitesten Fassung des Begriffs „expression“ ordnen sich die Begriffe „représentation“ und „perception“ unter. „L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle etc. ... sont des especes.“ [3]) „Il faut que ces perceptions internes dans l'ame même luy arrivent par sa propre constitution originale, c'est à dire, par la nature representative (capable d'exprimer les estres hors d'elle par rapport à ces organes), qui luy a esté donnée de sa création, et qui fait son caractere individuel.“ [4])

Da der Vorstellungsinhalt bei allen Monaden der gleiche, nämlich das Universum selbst ist, kann ihre Verschiedenheit nur in der Vorstellungsart, d. h. in der gröfseren oder geringeren Intensität der Vorstellungskraft liegen. Dieser Unterschied tritt zutage in den verschiedenen Graden von Klarheit und Deutlichkeit, mit denen die Monaden das Universum repräsentieren. Diesem Unterschiede entsprechend ordnen sich die Monaden in eine Stufenfolge, die von denjenigen Monaden, welche nur unklare und verworrene Vorstellungen haben, bis zu derjenigen aufsteigt, in welcher es nur klare und deutliche Vorstellungen gibt. Dabei definiert Leibniz als Klarheit die Eigenschaft der Vorstellung, vermöge deren ihr Gegenstand von allen anderen unterscheidbar und eindeutig wiederzuerkennen ist. Ihnen steht das weite Gebiet der dunkelen Vorstellungen gegenüber, die jenen Anforderungen nicht genügen. Unter den klaren Vorstellungen heben sich von den verworrenen, indistinkten,

---

[1]) G. III, S. 69.
[2]) G. VII, S. 329.
[3]) G. II, S. 112.
[4]) G. IV, S. 484.

konfusen die deutlichen oder distinkten ab, die sich dadurch auszeichnen, dafs auch ihre einzelnen Merkmale und deren wechselseitige Beziehungen zu unterscheiden sind. In den „Meditationes de cognitione, veritate et ideis“ setzt Leibniz die weitere Unterscheidung der Vorstellungen in inadäquate und adäquate, symbolische und intuitive fort, die wir hier gleich anschliefsen dürfen. Die adäquaten besitzen vor den inadäquaten den Vorzug, dafs ihre Teile nicht nur voneinander zu unterscheiden, sondern wiederum in ihre eigenen Merkmale zu zerlegen sind. Die adäquate Vorstellung kann einerseits symbolisch sein, wenn wir nämlich nicht die ganze Reihe der einzelnen Teile einer zusammengesetzten Vorstellung erfassen, sondern an die Stelle dieser Vorstellungsgruppen Zeichen oder Symbole setzen, deren gesamten Bedeutungsinhalt wir uns nicht klar machen; wird anderseits die ganze Reihe der Einzelvorstellungen erfafst, so haben wir eine intuitive Vorstellung. Wir erhalten demnach folgendes Schema der Vorstellungen:

I) dunkele,
II) klare,
  A) konfuse,
  B) distinkte,
    1) inadäquate,
    2) adäquate,
      α) symbolische,
      β) intuitive.

Mit dieser Unterscheidung des Distinkten und Konfusen der Vorstellungskraft stellt Leibniz den Aristotelischen Gegensatz der Aktivität und Passivität in Parallele. Der Zustand der Monade gilt als leidend, sofern sie verworrene und dunkele, als tätig, sofern sie klare Vorstellungen besitzt. Auf diesem Unterschiede beruht auch die Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand. Die Stufenfolge der Monaden geht also von denjenigen aus, welche nur dunkele und verworrene Vorstellungen, also nur sinnliche Empfindungen haben, und endet mit derjenigen, die nur klar und deutlich vorstellt, d. h. nur reines Denken besitzt.

Die Vorstellungen umfassen nach alledem nicht nur die intellektuellen Erkenntnisse der im engeren Sinne geistigen

Monaden (esprits) und die Sinneswahrnehmungen (sentiments) der im weitesten Sinne zu nehmenden tierischen Substanzen (animaux), sondern auch die natürlichen Zustände (perceptions naturelles) in den tiefststehenden blofsen Monaden (monades nues). Die Perzeption ist die Daseinsäufserung der Monade; diese kann das nackte, blofs perzeptive Dasein oder das sensitive oder das rationale Leben sein. Perzeption hat so entweder den umfassenden Sinn einer Lebensäufserung schlechthin (actio sowohl wie passio umfassend) oder den engeren Sinn einer einfachsten Lebensäufserung (nuda perceptio). Die Perzeptionen sind aber nur Betätigungen der Lebenskraft, Zustände der Monaden; der Fortgang zu anderen Vorstellungen kann also nicht in den Vorstellungen allein begründet sein. Darum sieht sich Leibniz entsprechend seiner Auflösung des Substanzbegriffs in den Kraftbegriff veranlafst den Monaden ein „inneres Prinzip" beizulegen, ein Prinzip fortgesetzter Veränderung, eine „Tendenz", von einer Vorstellung zur anderen, und zwar zur klareren und deutlicheren überzugehen. Das Leben der Monade besteht also in einer ununterbrochenen durch ihren inneren Tätigkeitstrieb hervorgerufenen Entwicklung ihrer Vorstellungen. Da nun jede Monade dasselbe, nämlich das gesamte Universum vorstellt, so mufs in jedem Augenblick das Resultat der Vorstellungsentwicklung das gleiche sein. Indem sich so der ganze Weltprozefs in allen Monaden gleichmäfsig abspielt, entsteht der Schein eines influxus physicus, einer unmittelbaren Einwirkung einer Substanz auf die andere. In Wahrheit kann aber nur von einer Wechselbeziehung, nicht von einer Wechselwirkung der Substanzen gesprochen werden. Gott hat bei der Schöpfung der Monaden durch einen einmaligen Akt den Prozefs ihrer Vorstellungsentwicklung in der Weise festgelegt, dafs in jedem noch so geringen Augenblicke der Zustand irgend einer Monade den Zuständen aller übrigen Monaden vollkommen entspricht. Diese von vornherein geregelte konstante Beziehung der Monaden untereinander, durch die in geistvoller Weise die ganze bunte Mannigfaltigkeit des Wirklichen in ein allumfassendes, einheitliches System gebracht wird, in dem jedes Individuum seine notwendige und ihm allein eigentümliche Stelle erhält, bezeichnet Leibniz als „prästabilierte Harmonie". Er verwendet diese Theorie

hauptsächlich zur Erklärung des Zusammenhanges von Leib und Seele. Die den Körper konstituierenden Monaden stehen natürlich mit der Monade, welche die Seele bildet, ebensowenig in kausalem Zusammenhang wie die Substanzen überhaupt. Vielmehr hat auch hier Gott die kontinuierliche Korrespondenz der Zustände des Leibes und der Seele von vornherein festgelegt; Leib und Seele entsprechen nach dem occasionalistischen Gleichnis zwei Uhren, welche so vorzüglich gearbeitet sind, dafs sie, ohne dafs die eine nach der anderen reguliert zu werden braucht, genau die gleiche Zeit angeben.

Aus der Tatsache, dafs auch die Seele eine Monade ist, erklärt es sich schon, dafs der Begriff der perception neben der vorwiegend metaphysischen noch eine rein psychologische Bedeutung besitzen mufs. Letztere war ursprünglich sogar die ausschliefsliche; in den Schriften seiner früheren Entwicklungsperioden verwendet Leibniz den Terminus „perceptio" wie vor ihm Deskartes in dem Sinne der sinnlichen Wahrnehmung.[1]) Diese psychologische Nebenbedeutung wird zwar von Leibniz fortgesetzt festgehalten, indessen tritt ihre Verwertung in dem Mafse zurück, in welchem das metaphysische Bedürfnis sich steigert, die perception zum Prinzip seiner Monaden zu erheben. Obwohl mit einem gewissen Recht alle Monaden als Seelen bezeichnet werden können, spricht Leibniz von „Ames" in eigentlichem Sinne doch nur bei den organischen Lebewesen (animaux); ihre Perzeptionen, näher als „sensiones" charakterisiert, zeichnen sich dadurch aus, dafs sie deutlicher und von Gedächtnis begleitet sind — „dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire".[2]) „Sensio enim est perceptio, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est."[3]) Tritt zu den Sensionen noch die Vernunft und die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten hinzu wie beim Menschen, so werden diese Seelenmonaden zu „Ames raisonnables ou Esprits".

Bedeutsamer für unsere Untersuchung als die bisher erwähnten Einteilungen der Vorstellungen ist eine aus der

[1]) Vgl. Anton Sticker, Die Leibnizschen Begriffe der Perzeption und Apperzeption, Bonn 1900.

[2]) Monadologie § 19. [3]) G. VII, S. 330.

Monadenlehre sich ergebende notwendige Konsequenz, die auf die Entwicklung der Psychologie nachhaltig einwirken sollte: die Annahme unbewufster Vorstellungen. Jede Monade soll das gesamte Universum vorstellen. Nun kann man schon von der menschlichen Seele nicht behaupten, dafs sie sich aller dieser Vorstellungen bewufst wäre; man mufs vielmehr zugeben, dafs der Umkreis der Vorstellungen, den sie mit Bewufstsein umspannen kann, ein äufserst geringer ist. Wieviel weniger kann diese Forderung von den tiefststehenden Monaden erfüllt werden, denen man überhaupt kein Bewufstsein, geschweige denn ein so umfassendes Bewufstsein zuschreiben darf. Aus dieser Schwierigkeit gab es für Leibniz nur einen Ausweg: er mufste unterscheiden zwischen den Zuständen der Seele, in welchen sie Vorstellungen nur hat, und solchen, in denen sie sich derselben bewufst ist.[1]) Die ersteren bezeichnet er als „perception", die letzteren als „apperception". Über den spezifischen Sinn dieser beiden nicht immer in genau gleichem Sinne verwandten Begriffe liegen verschiedene Arbeiten[2]) vor, als deren Resultat folgendes in unsere obige Darlegung sich bequem einfügendes Ergebnis feststeht:

„Perzeption" hat bei Leibniz eine weitere Bedeutung als die gewöhnlich mit dem Worte Vorstellung verbundene. Sie bezeichnet die Daseinsäufserung der Monade schlechthin, die Darstellung des Zusammengesetzten im Einfachen, die Repräsentation der Aufsenwelt im Innern der Monade; und zwar bezeichnet sie im engeren Sinne den ungewollten, leidenden, unbewufsten Zustand der Monade. „Apperzeption" bedeutet hingegen den bewufsten Zustand der Monade, bewufste Vorstellung schlechthin — nicht selbstbewufste,[3]) obwohl wir die die Apperzeption aus der Perzeption erzeugende Geistestätigkeit der „connaissance reflexive" oder „animadversion" nicht anders als mit „Selbstaufmerksamkeit" übersetzen können.[4])

---

[1]) Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 5. Aufl. S. 387.

[2]) Siehe die eingangs angegebene Literatur.

[3]) Gegen die Annahme von O. Staude in Wundts philosoph. Studien I, S. 149 ff.

[4]) Vgl. Richard Herbertz, Die Lehre vom Unbewufsten im System des Leibniz (1905), S. 67, Anm.

Bewufste Vorstellungen sind nach Leibniz gleichbedeutend mit klaren und deutlichen Vorstellungen. Zwischen bewufsten und unbewufsten Vorstellungen besteht also nach Obigem nur ein Gradunterschied; und der gewöhnliche Prozefs des Seelenlebens vollzieht sich in der Verwandlung unbewufster in bewufste Vorstellungen, in der Überführung der Perzeption in die Klarheit und Deutlichkeit des Bewufstseins. Jeder vorhandenen Vorstellung geht eine andere voraus, aus der sie entstanden ist. Indem so das Gesetz der Kontinuität auch auf das innere Geschehen seine Anwendung findet, läfst sich von dem Zustande des klaren und deutlichen Bewufstseins bis hinab zu der absoluten Dunkelheit des sinnlichen Empfindens durch alle möglichen Grade hindurch eine Abnahme des Bewufstseins annehmen, die uns schliefslich in den Bereich der unbewufsten Vorstellungen, der von Leibniz sogenannten „petites perceptions“ hinabführt. Unbewufstes und bewufstes Vorstellen, Empfinden und Denken sind also nur graduell verschieden. Auch im Zustande tiefsten Schlafes ist die Seele von einer unendlich grofsen Anzahl unbewufster Vorstellungen erfüllt. Der jeweils bewufsten Vorstellungen sind immer nur sehr wenige; sie heben sich wie Inseln aus dem Meere der dunkelen Vorstellungen, der petites perceptions, heraus. Damit ist die Voraussetzung des Rationalismus (Deskartes) wie des Empirismus (Locke), dafs die Seele nur soviel in sich trage, als sie von sich wisse, durchbrochen und einer neuen für die weitere Entwicklung der Psychologie äufserst fruchtbaren Hypothese Raum gegeben.

Zweites Kapitel.

Die Aufnahme des Begriffs „Vorstellung“ in die deutsche philosophische Terminologie und seine Stellung im Systeme Christian Wolffs.

Literaturangabe.

Folgende Schriften Wolffs sind benutzt:

Psychologia empirica, 2. Aufl. 1738.
„ rationalis, 2. Aufl. 1740.
Philosophia rationalis sive Logica, 1728.
Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (zitiert als D. M. = Deutsche Metaphysik), 4. Aufl. 1725.
Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes (zitiert als D. L. = Deutsche Logik), 4. Aufl. 1725.
Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache herausgegeben, 1726.

Leibniz hatte, wie wir in dem vorigen Kapitel gezeigt haben, die perception zu einem metaphysischen Prinzip erhoben, indem er in ihr das eigentliche Wesen der Monade erblickte. Christian Wolff, den wir mit gutem Recht nicht nur als einen Systematisator und Popularisator, sondern auch als einen Verflacher der metaphysischen Grundlagen der Leibnizischen Philosophie bezeichnen können, schränkt den Perzeptionsbegriff auf Menschen- und Tierseele ein und gibt ihm damit gleichzeitig eine rein psychologische Deutung. Im übrigen steht Wolff aber auch in seinen psychologischen Annahmen durchaus auf dem Boden der Leibnizischen Lehre.

„In der Seele“ ist auch für Wolff „nur eine einige Krafft, von der alle ihre Veränderungen herkommen, ob wir zwar

wegen der verschiedenen Veränderungen ihr verschiedene Nahmen beyzulegen pflegen".[1]) Es können also „die Sinnen, die Einbildungs-Krafft, das Gedächtnis, das Vermögen zu überdenken, der Verstand, die sinnliche Begierde, der Wille und, was man sonst noch mehr durch die in der Seele wahrzunehmenden Veränderungen unterscheiden könnte, nicht verschiedene Kräffte seyn. Derowegen mufs die einige Krafft der Seele bald Empfindungen, bald Einbildungen, bald deutliche Begriffe, bald Vernunfts-Schlüsse, bald Begierden, bald Wollen und nicht Wollen, bald noch andere Veränderungen hervorbringen".[2])

Es ist zweckmäfsig, die Liste der hier namentlich aufgeführten Veränderungen zu verdeutlichen und vollständig zu machen.

Die Empfindungen fafst Wolff nicht im Sinne der modernen Psychologie als die letzten, nicht mehr weiter teilbaren Elemente der Wahrnehmung, sondern als die Wahrnehmungen selbst. „Die Gedancken, welche den Grund in den Veränderungen an den Gliedmassen unseres Leibes haben, und von den cörperlichen Dingen ausser uns veranlasset werden, pflegen wir Empfindungen und das Vermögen zu empfinden die Sinnen ... zu nennen."[3]) Im folgenden Paragraphen führt er dann Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen als die fünf verschiedenen Arten der Sinne an. Wenn sich also Wundt[4]) für seine Trennung der Empfindungen von den Vorstellungen auf Wolff berufen zu können glaubt, so liegt darin ein Irrtum, da Wolff die Empfindungen mit den Wahrnehmungen identifiziert.

Unter Einbildungen versteht Wolff im Sinne der Zeit allgemein „die Vorstellungen solcher Dinge, die nicht zugegen sind",[5]) rechnet ihnen also die Erinnerungen im weitesten Sinne zu. Das Gedächtnis fafst er potenziell als „das Vermögen Gedancken, die wir vorhin gehabt haben, wieder zu erkennen, dafs wir sie schon gehabt haben, wenn sie uns wieder vorkommen" und objektiv als „die Erkenntnifs, dafs wir einen Gedancken schon vorhin gehabt".[6])

---

[1]) D. M. § 745. [2]) D. M. § 745—747.
[3]) D. M. § 220.
[4]) Physiologische Psychologie I, 2. Abschn., 4. Aufl., S. 281 ff.
[5]) a. a. O. D. M. § 235. [6]) a. a. O. D. M. § 249, 251.

Die Aufmerksamkeit ist ihm, potenziell genommen, das „Vermögen bey ... allen Gedancken ... sich auf eines unter ihnen dergestalt zurichten, dafs wir uns dessen mehr als des übrigen bewufst sind, das ist, zu machen, dafs ein Gedancke mehr Klarheit bekommet als die übrigen haben". In objektiver Wendung wird die Aufmerksamkeit zum „Überdencken". „Wenn wir eine Sache uns vorstellen ... und richten unsere Gedancken auf einen Theil nach dem andern ..., was in ihr anzutreffen; so überdencken wir dieselbe Sache, und sie wird uns durch diese fortgesetzte Aufmerksamkeit .. klar, vor sich aber deutlich." [1])

Einen Begriff nennt Wolff „eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedancken" und den Verstand „das Vermögen das mögliche deutlich vorzustellen". [2])

Lassen wir die Wörter, d. i. die „willkührliche Zeichen der Gedancken ... die aus deutlichen Thönen formiret werden", die Gründe der „figürlichen" im Gegensatz zur „anschauenden Erkänntnis" [3]) hier bei Seite, so kommen wir zu der Vernunft, d. i. dem „Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen", [4]) also Schlüsse zu bilden.

Weiterhin gehören hierher die Gefühle, die Wolff in der oben zitierten Zusammenstellung nicht aufführt; denn die Lust ist, kurzweg unter Berufung auf Deskartes erklärt, nichts anderes als „eine anschauende Erkänntnis der Vollkommenheit ...; die Unlust", zu der auch der Schmerz gehört, d. i. „die Trennung des stetigen in unserm Cörper", demgemäfs „nichts anders als eine anschauende Erkänntnifs der Unvollkommenheit". [5])

Damit stehen wir an der Schwelle zu den Veränderungen der Seele, die wir als Begierden, Wollen und Nichtwollen unterscheiden. Ihrer Bestimmung gehen die Definitionen des Guten und Bösen voraus. „Gut ist das, was uns und unseren Zustand vollkommen machet"; [6]) aus seiner undeutlichen Vorstellung „entstehet die sinnliche Begierde", [7]) aus derjenigen

[1]) a. a. O. D. M. § 268, 272.
[2]) D. L. § 4, D. M. § 277.
[3]) a. a. O. D. M. § 291, 295, 316.
[4]) a. a. O. D. M. § 340 ff.
[5]) D. M. § 404—421.
[6]) D. M. § 421.
[7]) D. M. § 434.

des Bösen der „sinnliche Abscheu“,[1]) dessen „merkliche Grade Affekte genennet werden“.[2]) Der Wille und das Nichtwollen sind „die Neigungen des Gemüthes gegen eine Sache um des Guten oder Bösen willen, das wir bey ihr wahrzunehmen vermeinen“.[3])

Diese Auszüge bilden die Grundlage für die empirische Bestimmung der Seele als „desjenigen Dinges, welches sich seiner und anderer Dinge ausser ihm bewust ist, in so weit wir uns unser und anderer Dinge als aufser uns bewust sind“.[4]) Dementsprechend sind alle die genannten „Veränderungen der Seele, deren sie sich bewust ist, Gedancken“.[5]) „Solchergestalt“ demnach „setzen wir das bewust seyn als ein Merckmahl, daraus wir erkennen, dafs wir gedencken ...“ „Ein jeder Gedancke stellet uns etwas vor, entweder ausser uns oder in uns ...“ „Sobald wir uns eine Sache vorstellen können; erkennen wir sie.“[6]) Jene Veränderungen der Seele also, deren sie sich bewufst ist, bilden speziellere Bestimmungen des Bewufstseins. Die Ausdrücke „Vorstellung, sich vorstellen“ werden nirgendwo ausdrücklich fixiert. In der deutschen Logik wird „Vorstellung“ gleich anfangs in der Wendung aufgenommen: „Einen Begriff nenne ich eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedancken“.[7]) Dementsprechend heifst es in der Philosophia rationalis sive Logica: „Rerum in mente repraesentatio notio, ab aliis idea appellatur“.[8]) In der deutschen Metaphysik tauchen beide Wörter ebenso unfixiert auf; aber in dem ersten Register zu dieser Schrift, „darinnen einige Kunst-Wörter Lateinisch gegeben werden“, finden wir das Wort „Vorstellung“, und zwar mit „idea“ übersetzt, das in der zitierten Stelle der Logica wahlfrei neben „repraesentatio“ steht.

Halten wir uns an diese Übersetzung, so finden wir genauere Angaben in der empirischen Psychologie: „Repraesentatio rei dicitur Idea, quatenus rem quandam refert, seu quatenus objective consideratur“.[9]) Die Idee bezieht sich also auf den Inhalt des Vorgestellten, von dem sie gewissermafsen

[1]) D. M. § 436.
[2]) D. M. § 439.
[3]) D. M. § 492.
[4]) D. M. § 192.
[5]) D. M. § 194.
[6]) D. M. § 195, 251, 278.
[7]) D. L. § 4.
[8]) Phil. rat. § 34.
[9]) Psych. emp. § 48; vgl. D. M. § 751.

ein Abbild ist. „Quia idea cum imagine comparatur, haud obscure intelligitur, quod significatus objectum respiciat.“ [1]) Von dem Vorstellungsinhalt unterscheidet Wolff die Vorstellungstätigkeit als „perceptio“. Der zweite Akt endlich, durch den der Geist sich jener Vorstellung, demnach des Dinges, wie es seiner Beschaffenheit nach vorgestellt wird, bewufst ist, wird „apperceptio“ genannt. „Si objectum aliquod in mente repraesentatur, distingui debet actus mentis, quo fit repraesentatio; repraesentatio ipsa, quatenus objectum quoddam menti exhibet et denique actus, quo mens repraesentationis istius, consequenter rei, qualis repraesentatur, conscia est. Actus prior, quo fit repraesentatio, est perceptio; actus posterior, quo mens sibi conscia est repraesentationis, vocatur apperceptio; ipsa vero repraesentatio materialiter sumta aut in relatione ad objectum quod repraesentatur, dicitur idea.“ [2]) Allerdings weist er schon hier darauf hin, dafs dieser Unterschied für gewöhnlich nicht streng durchgeführt zu werden pflegt. „Vulgo perceptiones et ideae a se invicem non distinguuntur, quemadmodum nec perceptio ab apperceptione.“ [3]) In den deutschen Schriften hat Wolff denn auch selbst, wie wir sehen werden, dieser strengen Unterscheidung zwischen Vorstellungsinhalt und Vorstellungstätigkeit keine Bedeutung beigemessen; sein Vorstellungsbegriff wird bald objektiv, bald instrumental gefafst.[4]) In dem oben erwähnten Register erscheint „perceptio“ neben „cogitatio“ als Übersetzung von „Gedancke“. Im Texte aber sowohl der deutschen Metaphysik wie der übrigen deutschen Schriften finden wir die Worte „Vorstellungen“ und „Gedanken“ durchaus promiscue gebraucht. So heifst es beispielsweise in der „ausführlichen Nachricht“ von den deutschen Schriften: „Es kommt in der Seele auf zweierlei an / auf die Vorstellungen der Dinge / derer wir uns bewust sind / und auf den Appetit,

[1]) ibid. [2]) Psych. emp. § 48.

[3]) ibid.

[4]) Auch bei den Begriffen „Empfindung“ und „Einbildung“ macht Wolff keinen Unterschied zwischen der Tätigkeit der Seele und dem Inhalte der aus diesem Akte hervorgegangenen Wirkung, während er doch in den lateinischen Schriften die „sensationes“ (Ps. emp. § 65) von den „ideae sensuales“ (ib. § 95), die „reproductio idearum objectorum sensibilium“ (§ 91) von den „phantasmata“ (§ 93) scheidet.

der daraus entspringt. Die Gedanken / dadurch wir uns die Dinge vorstellen / sind sowohl den Dingen nach verschieden / die wir uns vorstellen / als in der Art und Weise / wie wir uns dieselben vorstellen."[1]) Dieser durch die Übersetzung „idea" festgelegte Sinn des Begriffs „Vorstellung" entspricht in der Tat der Bedeutung, die „idea" vielfach bei Deskartes, durchgängig bei Locke und Spinoza besitzt. Die oben zitierte Definition der Seele ist in ihren Bestimmungen über das Bewufstsein der bekannten Cartesianischen Definition der „cogitatio" formell deutlich angepafst. Aber diese Bestimmung besagt trotzdem nicht dasselbe wie bei Deskartes. Deskartes' Erklärung der res cogitans läfst keinen Raum für unbewufste Ideen; in den Gedankengang Wolffs schieben sich dagegen die unbewufsten Vorstellungen nach Leibnizischem Vorgange trotz der genannten ausdrücklichen Erklärungen in eigentümlicher Weise ein: „Es sey aber ferne", sagt er, „dafs jemand meine, als wenn ich das Wesen der Seele darinnen suchte, dafs wir uns unser und anderer Dinge als ausser uns bewust sind, und mit den Cartesianern behaupten wollte, als wenn nichts in der Seele seyn könte, dessen sie sich nicht bewust wäre."[2]) Den Weg zu dieser Erweiterung des Vorstellungsbegriffs bieten ihm die Leibnizischen Bestimmungen über die dunkelen Vorstellungen, sowie über den Unterschied der perception und apperception; es gelingt ihm nur noch weniger als seinem Meister die Annahmen reinlich zu gestalten, auch spielen sie bei ihm eine ungleich geringere Rolle.

In allen seinen Darstellungen der Psychologie folgt auf die Bestimmung der Gedanken (cogitationes) oder des Bewufstseins die Leibnizische Scheidung der klaren und dunkelen, deutlichen und verworrenen Gedanken, also der bewufsten Vorstellungen. Die dunkelen Gedanken treten hier demnach nicht als unbewufste, sondern als solche auf, die obschon dunkel doch bewufst sind. „Wir finden aber einen Unterschied unter den Gedancken / wenn wir von Dingen ausser uns und in uns gedenken ... Einige Gedancken sind so beschaffen, dafs wir

[1]) „Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache herausgegeben" (1726) § 91.

[2]) D. M. § 193.

gar wohl wissen, was wir dencken, und sie von andern unterscheiden können ... hingegen, wenn wir selbst nicht recht wissen, was wir daraus machen sollen, was wir gedencken; so sind unsere Gedancken dunckel." Dem entsprechen die Beispiele: „z. E. Ich sehe auf dem Felde von weiten etwas weisses, weifs aber nicht, was ich daraus machen soll, indem ich einen Theil von dem anderen nicht recht unterscheiden kann; so ist der Gedancke, den ich habe, dunckel".[1]) Unser Geist perzipiert also, wenn er sich bewufst ist, dafs er irgend ein Objekt dunkel perzipiert, diese seine dunkele Perzeption klar.[2]) Und von diesen Fällen aus verlaufen kontinuierliche Reihen bis zu der Stufe, wo „in demjenigen, was wir uns auf einmahl vorstellen, gar kein Unterschied zu bemercken ist, so dafs wir in der gantzen Vorstellung nicht das Geringste unterscheiden". In solchem Falle aber „wären unsere gantzen Gedancken dunckel. Wir wären aber alsdenn uns auch keiner Sache, folgends auch unser selbst nicht bewust. Also hebet die völlige Dunckelheit das Bewust seyn auf."[3]) Damit also wird, wenn auch Wolff diese Konsequenz nicht ausdrücklich zieht, der traumlose Schlaf zu einem Grenzfall des als dunkel Bewufsten. Dafs wir in diesen Feststellungen die Meinung Wolffs suchen müssen, ergibt sich ferner aus gewissen Fällen der Apperzeption, die Wolff, wie wir fanden, ähnlich unklar fafst wie Leibniz. Sein weittragendes Prinzip der Erfahrung (magnum principium experientiae) ist für ihn der Satz, dafs eine stärkere Sensation eine schwächere verdunkelt, sodafs wir oft die schwächere überhaupt nicht apperzipieren.[4]) Als ein Beispiel dafür führt er an, dafs das Licht der Sterne bei Nacht klar perzipiert wird, aber gelegentlich bei Sonnen- oder Tageslicht nur so dunkel, dafs wir uns derselben überhaupt nicht bewufst sind, alle Apperzeption aufhört. Diese dunkelen Wahrnehmungen hören jedoch dadurch, dafs sie nicht apperzipiert werden, für Wolff nicht auf Sensationen zu sein. Sie sind schwächere Sensationen, die einen geringeren Klarheitsgrad besitzen oder deren wir uns weniger bewufst sind als der stärkeren;[5]) denn

[1]) D. M. § 196, 198, 199; vgl. § 204, 213, 215, 729.
[2]) Psych. emp. § 34.
[3]) D. M. § 731.
[4]) Psych. emp. § 76.
[5]) Psych. emp. § 75.

ein Fehlen des Lichtes, das die Sensation ausschlösse,[1]) findet nach den Voraussetzungen dieses Falles nicht statt. Es fehlt nur die Apperzeption, nicht die Perzeption, die das Wesen der Sensation ausmacht.[2]) Jener Fall bildet also wieder eine Grenzbestimmung.

Halten wir also fest, dafs Wolff zwar das Bewufstsein als ein wesentliches Merkmal der Gedanken ansieht, dafs er aber eine kontinuierliche Abnahme der Deutlichkeit der Vorstellungen bis zur völligen Aufhebung des Bewufstseins für möglich hält. Die Bezeichnung „unbewufste Vorstellungen" findet sich nicht, doch redet er von „völliger Dunckelheit der Gedancken", wie er auch den lateinischen Ausdruck „perceptiones totaliter obscurae"[3]) verwendet.

Nach den früher angeführten Bemerkungen aus der „Nachricht von den deutschen Schriften", dafs es in der Seele hauptsächlich auf zweierlei ankomme: 1. auf die Vorstellung der Dinge, 2. auf den Appetit, der daraus entspringt, und nach den im fünften Kapitel der deutschen Metaphysik sich findenden Ausführungen über die Seele, deren Wesen in der Kraft erblickt wird, „sich die Welt vorzustellen nach dem Stande ihres Körpers in der Welt",[4]) mufs es auffallend erscheinen, dafs das Wort „Vorstellung", dem wir in der modernen Psychologie und Erkenntnistheorie eine zentrale Stellung einzuräumen gewöhnt sind, nur selten vorkommt, wennschon der Ausdruck „sich vorstellen" häufiger verwandt wird.

Vielleicht dürfen wir die Erklärung dieser Tatsache in den Grundsätzen suchen, die Wolff bei der Gestaltung der deutschen Terminologie leiteten. Er suchte sich nämlich, so weit es möglich war, der Umgangssprache anzuschliefsen. Wiederholt hat er diesen Grundsatz geäufsert; am ausführlichsten spricht er davon im zweiten Kapitel seiner „Nachricht" von den deutschen Schriften, das die Überschrift trägt: „Von der Schreibart des Autors". Dort heifst es: „Ferner ist zu merken / dafs ich die deutschen Kunstwörter nicht aus den lateinischen übersetzet habe, sondern vielmehr so eingerichtet / wie ich es der deutschen Mundart gemäfs gefunden / und wie

[1]) Psych. emp. § 60.
[2]) Psych. emp. § 82, 65, 67.
[3]) Psych. rat. § 200, 201.
[4]) D. M. § 753.

ich würde verfahren haben / wenn auch gar kein lateinisches Kunstwort mir wäre bekannt gewesen".[1]) An anderer Stelle betont er, dafs er „die Wörter jederzeit in der Bedeutung genommen, die ihnen die Gewohnheit zu reden zueignet".[2]) Dafs Wolff in seinen deutschen Schriften die Termini nicht philosophisch-technisch, sondern in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauch verwendet, zeigt unter anderem der häufige und unbestimmte Gebrauch von „Gedanke". Diesem Umstande ist es auch wohl zuzuschreiben, dafs Wolff statt des Wortes „Vorstellung" lieber das Substantiv „Gedancke" zur Bezeichnung derjenigen geistigen Vorgänge verwendet, die nicht in das Gebiet des Begehrungsvermögens fallen. Hierin dürfen wir ferner wohl auch den Grund erblicken, weswegen Wolff in den deutschen Schriften für den objektiven und instrumentalen Teil der Vorstellungen keine gesonderten Termini benutzt, während er ja in der lateinischen Gelehrtensprache für diese Unterscheidung feststehende termini technici vorfand.[3])

Fassen wir die Hauptergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammen: Wolff gibt den Leibnizischen Begriff „perceptio" durch „Vorstellung" wieder. Indem er aber diesen Begriff auf die Menschen- und Tierseele einschränkt, verleiht er ihm eine ausschliefslich psychologische und logische Bedeutung. Auch er erklärt die Kraft sich die Welt vorzustellen für die Grundkraft der Seele. Obwohl er aus dieser einen Kraft auch die Gefühls- und Willensvorgänge entstehen läfst, wendet er den Ausdruck „Vorstellungen" dennoch ausschliefslich auf die intellektuellen Bewufstseinsvorgänge an. Innerhalb dieses Gebietes aber gebraucht er ihn für alle Arten, auch für die Empfindungen, die er im Sinne von Wahrnehmungen fafst. Während in den lateinischen Schriften das Wort „idea", mit dem er den Begriff „Vorstellung" übersetzt, einen genau

[1]) „Ausführliche Nachricht ..." § 17.

[2]) „Ausführliche Nachricht ..." § 20.

[3]) Die Unterscheidung beispielsweise von „perceptio" und „idea" findet sich schon — worauf Twardowsky in seiner Schrift über „Idee und Perzeption bei Deskartes" (Wien 1892) aufmerksam macht — bei Antoine Arnauld (Bd. 38 der Gesamtausgabe seiner Werke vom Jahre 1780, S. 198, def. III).

umgrenzten Inhalt hat, insofern dieser Terminus die objektive Seite der repraesentatio bezeichnet, ist dies bei dem Wort „Vorstellung“ in den deutschen Schriften nicht der Fall. Entsprechend Wolffs populärer, der Umgangssprache angepafster Ausdrucksweise kreuzen sich hier in mannigfaltiger Weise „Vorstellung“ mit „Gedancke“, „Empfindung“, „Begriff“. Als ein wesentliches Merkmal der Vorstellungen haben wir das Bewufstsein anzusehen; gleichwohl hält Wolff unter dem Einflufs der Leibnizischen Darlegungen über die petites perceptions eine allmähliche Abnahme der Deutlichkeit der Vorstellungen bis zu dem Grenzfall völliger Dunkelheit, die das Bewufstsein aufhebt, für möglich.

Drittes Kapitel.

Der Einfluſs empirisch-psychologischer, logischer und erkenntnistheoretischer Motive auf die Bestimmung des Vorstellungsbegriffs bei Georg Friedrich Meier und Johann Heinrich Lambert.

Literaturangabe.

Von Meiers zahlreichen Schriften kommen für unsere Untersuchung in erster Linie zwei Werke in Betracht:

1. seine Metaphysik (zitiert als M.), Halle 1755—1759;
2. seine Vernunftlehre (zitiert als V.), Halle 1752, von der er gleichzeitig noch einen Auszug herausgegeben hat.

Von Lambert sind zwei Werke grundlegend:

1. Neues Organon, Leipzig 1764 (zitiert nach den vier Unterabteilungen Dianoiologie, Alethiologie, Semiotik und Phänomenologie);
2. Anlage zur Architektonik (zitiert als Arch.), Riga 1771.

Zur Literatur über Lambert vergleiche man:

Johannes Lepsius: Lamberts kosmologische und philosophische Leistungen, München 1881.

Otto Baensch: J. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant, Magdeburg 1902.

Unter den Anhängern Wolffs verdient Alexander Gottlieb Baumgarten, der Begründer der deutschen Ästhetik, an erster Stelle genannt zu werden. Da jedoch der Zweck der vorliegenden Arbeit dahin geht, die Geschichte des mit dem deutschen Worte „Vorstellung“ bezeichneten Begriffs darzustellen, Baumgarten sich aber ausschliefslich der lateinischen Sprache bedient, können wir ihn übergehen, wenn wir statt seiner seinem ihm engverbundenen und in starkem Mafse von

ihm abhängigen Schüler Georg Friedrich Meier unsere Untersuchung zuwenden. Auf die übrigen zahlreichen Wolffianer näher einzugehen erscheint erläfslich, da sich ihr Hauptverdienst auf die Verbreitung der Wolffischen Lehre beschränkt. Eine selbständigere Stellung jedoch nimmt Johann Heinrich Lambert ein, dem wir deswegen im zweiten Teile dieses Kapitels eine kurze Würdigung widmen wollen.

I. Georg Friedrich Meier.

Meiers Tendenz ging hauptsächlich auf die Rationalisierung und Popularisierung der herrschenden Philosophie seiner Zeit. In diesem der volkstümlichen Aufklärung dienenden Sinne hat er zahlreiche Schriften über die verschiedensten Themata verfafst, über Gemütsbewegungen, Einbildungskraft, Ehre, Scherze, Tierseele, Gespenster, Schlaf usw. Bei seinem Mangel an selbständiger Produktion wird es darum nicht verwunderlich sein, wenn er über Leibniz und Wolff kaum hinausgeht, sondern deren Philosophie in ihren Grundzügen wiedergibt und nur nach dieser oder jener Richtung hin kommentiert und erweitert. Neben dem Wolffischen System macht sich bei ihm, besonders in der Psychologie, auch Lockes Einflufs bemerkbar. Damit rückt Meier in die Reihe derjenigen Denker, welche den Übergang von der strengeren Wolffischen Schule zum Eklektizismus der Aufklärungsphilosophie bezeichnen.

Wie Wolff so geht auch Meier vom Begriff der Seele aus. Er definiert sie als „ein Ding, welches ein Teil eines anderen Dinges ist, und denken kann, oder welches sich einiger Sachen bewufst sein kann“.[1]) In weit stärkerem Mafse als Wolff vertritt er die Annahme, dafs die Seele nicht immer denkt, nicht immer mit Bewufstseinsinhalten erfüllt ist. „Unsere Seele befindet sich oft in einem Zustande, in welchem sie gar nicht denkt. Da sie nun alsdenn demohnerachtet doch eine Seele ist: so kann man die Seele sich nicht immer als ein Wesen vorstellen, welches denkt. Allein da sie doch beständig das Vermögen zu denken hat: so ist sie ein Ding, welches

[1]) M. § 480.

denken kann oder welches sich seiner und anderer Dinge bewufst seyn kann.“ [1])

Als das Wesen, als die Grundkraft der Seele, aus der alle ihre Vermögen hervorgehen, bezeichnet Meier wie Wolff die „Vorstellungskraft“, die er auch „Erkenntnifskraft“ nennt.[2]) „Die menschliche Seele mufs als eine einzige Substanz betrachtet werden, die nur eine einzige, tätige, geschäftige und lebendige Kraft besitzt, allein sie besitzt viele verschiedene Vermögen. Nur die einzige Vorstellungskraft der Seele ist würksam, und verrichtet alle Handlungen derselben. Die verschiedenen Vermögen der Seele aber sind die verschiedenen Arten, wie sich die Vorstellungskraft auf eine mannigfaltige Art äufsern und geschäftig erweisen kann.“ [3]) Hinsichtlich der Unterscheidung der Seelenvermögen hält sich Meier an die übliche Einteilung in unteres und oberes Erkenntnis- und in unteres und oberes Begehrungsvermögen.

Die Wirkungen der seelischen Grundkraft bezeichnet Meier als „Vorstellungen“ (repraesentationes, perceptiones). In der Vernunftlehre charakterisiert er sie als „Gemälde oder Bilder derjenigen Dinge, die wir uns vorstellen“.[4]) Während Wolff den Ausdruck „Vorstellung“ sehr selten verwendet, findet er sich bei Meier recht häufig, als wäre es ein längst traditionell gewordenes Wort.

Wir sahen oben schon „Vorstellungskraft“ und „Erkenntnifskraft identifiziert; dementsprechend setzt Meier überhaupt „Vorstellung“ und „Erkenntnifs“ gleich. „Da nun die Seele eine Vorstellungskraft ist oder besitzt, so ist sie auch eine Erkenntnifskraft, weil Vorstellungen und Erkenntnifs einerley sind“.[5]) Unter Erkenntnis im eigentlichen Sinne freilich versteht er „entweder einen ganzen Inbegriff vieler Vorstellungen, oder die Handlung, wodurch eine Vorstellung von einer Sache gewürkt wird“.[6]) Indessen glaubt er kaum einen merklichen Irrtum zu begehen, wenn er Vorstellung und Erkenntnis identifiziert. Er findet es bedauerlich, wenn die Lehrer der Wissenschaft unter dem Scheine gründlicher Scharfsinnigkeit „die

---

[1]) M. § 480.
[2]) M. § 488 und öfters.
[3]) M. § 745.
[4]) V. § 24.
[5]) M. § 489.
[6]) V. § 25.

Bedeutungen mancher Wörter mit vieler Emsigkeit von einander unterscheiden, welche entweder gar nicht verschieden sind, oder höchstens nur durch eine sehr wenig bedeutende Kleinigkeit".[1]) So identifiziert er „Vorstellung" und „Begriff". „Ein Begriff (conceptus) ist eine Vorstellung einer Sache in einem Dinge, welches das Vermögen zu denken besitzt. Es sind demnach alle unsere Vorstellungen Begriffe."[2]) Wir finden hier eine Verwendung des Wortes „Begriff", die wir schon bei Wolff angelegt sahen, die wir nachher bei Lambert konsequent durchgeführt finden werden, der grundsätzlich „Vorstellung" und „Begriff" identifiziert.

Ferner finden wir bei Meier wie vorher bei Wolff den abwechselnden Gebrauch von „Gedanke" und „Vorstellung". „Alle Gedanken sind Vorstellungen."[3]) Doch gilt auch bei ihm hinsichtlich der Gedanken die Einschränkung, dafs diese von Bewufstsein begleitet sein müssen. Dazu fügt Meier noch das logische Moment, wodurch wir auch in der modernen Philosophie das Denken charakterisieren, dafs die Gedanken auf dem Unterscheiden der Gegenstände beruhen. In diesem Sinne nennt er „Gedanken" auch „klare Vorstellungen"[4]) oder „klare Erkenntnifs". „Aus der Vernunftlehre ist schon bekannt, dafs wir durch klare Erkenntnifs eine Erkenntnifs verstehen, die man auch sonst Gedanken nennt und deren wir uns bewufst sind ... Wir sind uns einer Erkenntnifs bewufst, wenn wir sie und ihren Gegenstand von andern Vorstellungen und Sachen unterscheiden, und wenn wir erkennen, dafs sie eben diese und keine andere Vorstellungen sind."[5])

Das Bewufstsein ist also nach den obigen Ausführungen offenbar kein notwendiges Merkmal aller Vorstellungen; dies wird auch durch weitere Bemerkungen bestätigt: „Insofern wir nun, durch unsere Erkenntnifskraft, uns zwar eine Vorstellung von einer Sache machen, dieselbe aber nicht so sehr gebrauchen, dafs wir in dem Gegenstande uns auf einmal zulängliche Merkmale und Unterscheidungsstücke vorstellen, insofern haben wir eine dunkele Erkenntnifs von derselben

---

[1]) V. § 25.
[2]) Ausz. § 249.
[3]) M. § 483.
[4]) V. § 155.
[5]) M. § 498.

Sache, welche also kein Gedanke ist, und mit keinem Bewufstseyn verbunden ist“.[1]) An anderer Stelle kehrt der Wolffische Gedanke wieder, dafs völlige Dunkelheit der Empfindungen und Gedanken das Bewufstsein aufhebe. Diejenigen Vorstellungen, „deren wir uns nicht bewufst sind“,[2]) bezeichnet er nach Wolffischem Sprachgebrauch als „dunkele Vorstellungen“. Da nach Meiers Ansicht „alle unsere deutliche Erkenntnifs aus verworrenen Vorstellungen zusammengesetzt ist“ und anderseits „alle verworrene Erkenntnifs ein Ganzes ist, welches aus dunkeln Teilen besteht“, so mifst er diesen unbewufsten Vorstellungen weit gröfseren Wert bei, als es Wolff getan hatte. „Die dunkele Vorstellungen sind also die Materialien, das Chaos in der Seele, aus welchem die schöpferische Kraft der Seele nach und nach alle ihre klare und deutliche Erkenntnifs von dieser Welt zusammensetzt. Hätten wir nun keine dunkele Vorstellungen, so hätten wir auch gar keine klare Erkenntnifs.“[3]) „Der Inbegriff aller dunkeln Vorstellungen der Seele wird der Grund der Seele genannt, weil sie die Grundlage der ganzen menschlichen Erkenntnifs ausmachen.“[4])

Von einer Scheidung der Vorstellung nach ihrer inhaltlichen und instrumentalen Seite ist bei Meier so wenig wie in Wolffs deutschen Schriften die Rede. Indessen scheint sich Meier doch zur Bezeichnung der Seelentätigkeit, der perceptio im Leibniz-Wolffischen Sinne lieber der Termini „Erkenntnis“ und „Gedanke“ zu bedienen, während er „Vorstellung“ mit Vorliebe für den Inhalt (idea) verwendet. „Eine jedwede wahre Vorstellung ist in der Seele eine Abbildung einer möglichen Sache.“[5]) Entsprechend bezeichnet er die physiologischen Parallelvorgänge als „materielle Bilder“.[6]) Indessen ist abgesehen von der schon genannten Definition, wonach Erkenntnis „diejenige Handlung“ ist, „wodurch eine Vorstellung einer Sache gewürkt wird“, die hier beobachtete Unterscheidung nirgends ausdrücklich betont.

Fragen wir nach dem Umfang des Begriffs „Vorstellung“, so ergibt sich, dafs er wie schon bei Wolff für alle Arten

---

[1]) M. § 498.
[2]) M. § 485, 525; V. § 153 ff.
[3]) M. § 486.
[4]) M. § 485.
[5]) M. § 494.
[6]) M. § 531.

intellektueller Vorgänge, für Empfindungen, Einbildungen, Vorhersehungen, Vorauserkennungen usw. gültig ist.

Die ersten und weitaus wichtigsten Elemente des Erkennens bilden die Empfindungen, die Meier nach dem Vorgange Wolffs als Wahrnehmungen (im Sinne der modernen Psychologie) fafst. „Alle Arten der Erkenntnifs und alle unsere Begierden und Verabscheuungen beruhen auf der Empfindung.“ [1]) Die Empfindungen sind „die Quelle aller übrigen Erkenntnifs“.[2]) Alle durch Empfindungen vermittelte Erkenntnis heifst Erfahrung; demnach ist „die Erfahrung der allererste Weg, durch welchen wir zu Begriffen von Dingen gelangen“.[3])

In dieser starken Betonung der Erfahrung als der Quelle für unser gesamtes Wissensmaterial macht sich unverkennbar der Einflufs Lockes geltend, der auch in der weit höheren Einschätzung der empirischen Psychologie gegenüber der rationalen zum Ausdruck kommt. Anderseits aber zeigen sich die Nachwirkungen der Leibnizischen Philosophie. In der Konsequenz der Monadenlehre liegt es, dafs die Seele, da sie alle ihre Vorstellungen aus sich selbst hervorbringt, im Grunde nicht die Dinge, wie sie wirklich sind, sondern nur die Veränderungen ihres eigenen Zustandes empfindet. Demnach werden „die Empfindungen auch manchmal Erscheinungen genannt, weil uns die Dinge in der Welt so zu seyn scheinen, wie wir sie empfinden“.[4]) So nimmt Meier eine eigentümliche Mittelstellung zwischen Wolffischem Rationalismus und Lockeschem Empirismus ein, deren Gegensätze zu überwinden erst einem Gröfseren gelingen sollte.

Aus den Empfindungen als den primitivsten Vorstellungen werden mit Hilfe der Aufmerksamkeit und der Abstraktion die übrigen abgeleitet, die wir nicht im einzelnen durchzugehen brauchen. Die mannigfaltigen Gliederungen der Vorstellungen einerseits in bejahende und verneinende, anderseits in klare, verworrene und dunkele, ferner in erläuternde oder aufklärende, erleuchtende oder malerische, erklärende oder zergliedernde, endlich in beweisende, überredende und überzeugende oder was dergleichen Unterscheidungen sei es der Vorstellungen

[1]) M. § 540.
[2]) M. § 528.
[3]) V. § 288.
[4]) M. § 528.

oder der Erkenntnis oder der Begriffe mehr sind, geben von Meiers glänzender, bisweilen aber an Spielerei grenzender Distinguierungskunst treffliche Beispiele. Sie zeigen einmal die rationalistischen Neigungen des Schülers Wolffs, anderseits kennzeichnen sie die in jener Zeit durchaus mögliche Vermengung psychologischer, logischer und erkenntnistheoretischer Motive.

Fassen wir kurz zusammen, was wir über den Begriff der Vorstellung bei Meier gefunden haben: Er nimmt ihn in demselben Sinne wie Wolff als Gattung der intellektuellen psychischen Vorgänge. Er verwendet aber das Wort „Vorstellung" viel häufiger als Wolff; im übrigen gebraucht auch er es abwechselnd mit „Erkenntnifs", „Gedanke", „Begriff". Unter den Vorstellungen nehmen die Empfindungen die erste Stelle ein, da sie das Material zu aller Erkenntnis liefern. In ihrer Behandlung zeigt sich deutlich die Einwirkung des Lockeschen Empirismus und damit die bereits mit Meier einsetzende Hinneigung zum Eklektizismus.

II. Johann Heinrich Lambert.

Fast ausschliefslich von logischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten aus unter Vernachlässigung der im eigentlichen Sinne psychologischen Fragen behandelt Lambert den unserer Untersuchung zu Grunde liegenden Begriff. Er prüft die Vorstellungen weniger nach ihrem Wesen und ihrer Herkunft als nach ihrem Erkenntniswert. Zunächst ist bedeutsam, dafs er „Vorstellung" und „Begriff" völlig identifiziert. Was wir bei Wolff und Meier schon angelegt fanden, sehen wir hier mit starker Betonung durchgeführt: „Eine Sache begreifen heifst sich selbige vorstellen können".[1] „Wer eine Sache begreift, kann sich dieselbe in Gedanken vorstellen, und sich immer wieder darin finden. Die Vorstellung selbst nennen wir einen Begriff, und dieser hat mit der Vorstellung gleiche Stufen der Ausführlichkeit."[2] „Wir nehmen den Begriff schlechthin als die Vorstellung der Sache in Gedanken an."[3]

[1]) Dianoiologie § 1.
[2]) Dianoiologie § 6.
[3]) Dianoiologie § 7.

Also Vorstellung = Begriff. Es würde aber den Rahmen unserer Arbeit weit überschreiten, wollten wir nunmehr die gesamte Begriffslehre Lamberts bis ins Einzelne entwickeln; wir begnügen uns vielmehr damit, nur einige für unsere Zwecke wichtige Fragen zu streifen.

Ausgehend von einer Untersuchung der Formen und Gesetze des Denkens, wobei er ein freilich nur negatives Kriterium für die Wahrheit in dem Satze des Widerspruchs erkennt, glaubt Lambert die inhaltlichen Elemente des Wissens da suchen zu sollen, wo der formale Mafsstab des Widerspruchs keine Anwendung mehr findet, d. h. bei den einfachen Begriffen.[1]) Die Existenz dieser einfachen oder Grundbegriffe folgert er aus der Tatsache, dafs es zusammengesetzte gibt.[2]) Ihre Möglichkeit sieht er in ihrer „Gedenkbarkeit". Auf zweierlei Weise glaubt Lambert zu den einfachen Begriffen gelangen zu können: durch „Analysieren", d. h. Zergliedern der zusammengesetzten Begriffe bis auf ihre einfachsten Bestandteile, oder, was er ratsamer findet, durch „Anatomieren", wobei er „die menschlichen Begriffe sämtlich durch die Musterung gehen"[3]) läfst und so „die einfachen von den übrigen aussondert".[4]) Auf Grund dieser prinziplosen, rhapsodistischen Methode kommt Lambert zu einer Tafel einfacher Begriffe oder, wie wir unbedenklich sagen dürfen, einfacher Vorstellungen, unter denen er Solidität, Existenz, Dauer, Ausdehnung, Kraft, Bewufstsein, Wollen, Beweglichkeit, Einheit und Gröfse als die zehn wichtigsten anführt. Aber diese bilden gleichsam nur das Material unseres Erkennens. Erst durch die Betrachtung der Bestimmungen und Modifikationen, durch Verbindung der einzelnen Begriffe untereinander und durch richtige Beziehung zueinander gelangen wir von Grundsätzen und Postulaten aus zu immer allgemeineren und zusammengesetzteren Lehrbegriffen. Unter energischer Betonung der synthetischen Funktion des Verstandes glaubt Lambert durch erschöpfende Kombination aller möglichen einfachen Begriffe das „System oder Reich der Wahrheit" allmählich ausbauen zu können.

---

[1]) Dianoiologie § 654. [2]) Dianoiologie § 653; vgl. Archit. § 28.
[3]) Archit. § 8. [4]) Archit. § 9.

Der Ursprung der Vorstellungen liegt auch nach Lambert, der hierin ebenso wie Meier von Locke beeinflufst ist, im Gebiete der Erfahrung. „Die ersten Wege, wodurch wir zu Begriffen gelangen, sind die Empfindungen.“ [1]) In der Architektonik erklärt er, dafs „die menschliche Erkenntnis überhaupt, und so auch die von jedem Menschen besonders, bei den Sinnen und der Erfahrung anfangt“.[2]) Indessen ist Lambert doch zu sehr Rationalist, um bedingungslos einem Lockeschen Empirismus zu huldigen. Die Möglichkeit eines einfachen Begriffs beruht, wie wir oben schon sahen, auf seiner „Gedenkbarkeit“,[3]) die sich uns mit seiner Vorstellung zugleich aufdrängt.[4]) „Da sich nun die Möglichkeit eines Grundbegriffs zugleich mit der Vorstellung aufdringt, so wird er von der Erfahrung dadurch ganz unabhängig, sodafs, wenn wir ihn auch der Erfahrung zu danken haben, diese uns doch gleichsam nur den Anlafs zu dem Bewufstsein desselben gibt. Sind wir uns aber einmal desselben bewufst, so haben wir nicht nötig, den Grund seiner Möglichkeit von der Erfahrung herzuleiten, weil die Möglichkeit mit der blofsen Vorstellung schon da ist. Demnach wird sie von der Erfahrung unabhängig.“[5]) „Ungeachtet wir demnach solche Begriffe durchaus a posteriori haben, so ist es doch eigentlich nur das Bewufstseyn derseben, und es läfst sich nicht daraus schliefsen, dafs die Begriffe selbst nicht an sich schon in der Seele sollten seyn können, ehe bey uns das Bewufstseyn derselben durch die Empfindung veranlafst wird.“[6]) Wenn also auch von einer absoluten Apriorität unserer Vorstellungen nicht die Rede sein kann, sondern wir zu ihrem Bewufstwerden stets der Hilfe der Erfahrung bedürfen, so weist Lambert doch die Annahme eines virtuellen Angeborenseins der Begriffe nicht zurück, sondern weifs sich mit andern Weltweisen seiner Zeit in der Bejahung der Möglichkeit eins, dafs „alle mögliche einfache Begriffe“ schon in der Seele liegen und nur deswegen dunkel bleiben, weil sie durch keine stärkere und überwiegende Empfindung veranlafst werden.[7])

---

[1]) Dian. § 8.
[2]) Archit. § 653.
[3]) Aleth. § 10.
[4]) Dian. § 654.
[5]) Dian. § 656.
[6]) Aleth. § 10.
[7]) Aleth. § 64.

Im Gegensatz aber zur Leibnitz-Wolffischen Schule finden wir hier das Bewufstsein als ein notwendiges Merkmal der Vorstellungen angeführt. Die Empfindung allein genügt nicht zur Bildung eines Begriffs; zu ihr mufs sich die Aufmerksamkeit, die in uns das Bewufstsein der Empfindung erweckt, gesellen. „Die ersten Wege, wodurch wir zu Begriffen gelangen, sind die Empfindungen und die Aufmerksamkeit, die wir gebrauchen, alles, was uns die Sinne an einer Sache empfinden machen, uns vorzustellen, oder dessen bewufst zu werden.“ [1]) Soll also eine Empfindung zum Gegenstande der Erfahrung erhoben werden, so bedarf sie der Begleitung des Bewufstseins. „Erfahren heifst eine Sache mit Bewufstseyn empfinden.“ [2]) Freilich leugnet er nicht — und hier dürfen wir wohl eine Beeinflussung durch die Leibnizische Lehre von den petites perceptions insensibles annehmen — die Möglichkeit unmerklich schwacher Empfindungen. „Sind wir uns nun einer Empfindung nicht bewufst, so läfst sich zwar noch nicht schliefsen, dafs wir sie nicht gehabt haben, denn sie könnte von einer stärkeren unterdrückt worden seyn; oder man könnte sie vergessen, oder nicht darauf Acht gehabt haben.“ [3]) Nach alledem sind also Empfindungen eigentlich nur dann zu den Vorstellungen zu rechnen, wenn sie mit Bewufstsein verknüpft sind.

Beachtung verdient Lamberts physiologische Bestimmung der Vorstellungen. Er betont die Abhängigkeit des Seelischen vom Körperlichen so stark, dafs man ihn einen physiologischen Psychologen nennen kann. [4]) Er nimmt an, dafs „jeder Empfindung und Vorstellung einer Sache die Bewegungen einiger Fibern von bestimmter Lage entsprechen“. [5]) Seine Ableitung des Psychischen aus dem Physischen geht so weit, dafs er das „Gedankenwerk“ geradezu als Wirkung des „Mechanismus“ des Gehirns als seiner Ursache gegenüberstellt. [6]) Anderseits betont er aber auch den Einflufs des Intellekts auf den Körper, und zwar durch Vermittelung des Willens. [7]) Hier zeigt sich

[1]) Dian. § 8. [2]) Dian. § 552.
[3]) Dian. § 590.
[4]) Dessoir, Geschichte der deutschen Psychologie, 2. Aufl., S. 352.
[5]) Arch. § 431. [6]) Phän. § 101.
[7]) Arch. § 560.

eine enge Verknüpfung der Vorstellungen mit der Willensseite des Geisteslebens, wie sich anderseits in der Versicherung, dafs jede Empfindung einen gewissen Gefühlston trägt, eine nahe Verbindung mit den emotionellen Funktionen der Seele aufweist. Gleichwohl bleibt das Wort „Vorstellung“ auf die intellektuellen Bewufstseinsvorgänge eingeschränkt, innerhalb deren es mit „Empfindung“, „Bewufstsein“, „Aufmerksamkeit“, „Gedanke“, „Begriff“ zusammenfällt.

Endlich sei noch ein kurzer Hinweis auf ein schon von Leibniz aufgeworfenes, von Wolff und Meier übernommenes, aber erst von Lambert systematisch behandeltes Problem gestattet, das zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie liegt, auf seine „Phänomenologie oder Lehre von Schein“. Mit breiter Ausführlichkeit geht Lambert in ihr auf die Ursachen des Scheines ein, auf Unklarheit des Bewufstseins, Zügellosigkeit der Einbildungskraft und sonstige Störungen intellektueller Art, auf Stimmungen und Leidenschaften wie auf pathologische und organische Erregungen der Vorstellungen; gleichzeitig sucht er die Mittel anzugeben, mit deren Hilfe es möglich wird, sich diesen Blendungen des Scheins zu entziehen.

Viertes Kapitel.

Die Trennung der Gefühle von den Vorstellungen durch Johann Georg Sulzer und Moses Mendelssohn.

Literaturangabe.

Von Sulzers Schriften gehören in erster Linie seine in der Berliner Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vorlesungen hierher, die als „vermischte philosophische Schriften“ (Leipzig 1773) gedruckt erschienen (zitiert als Ph. Schr.); ferner seine „allgemeine Theorie der schönen Künste“ (Leipzig 1771—1774) und endlich die Anmerkungen, die er zu der in Hamburg (1775) erschienenen Übersetzung von D. Humes Untersuchung über den menschlichen Verstand schrieb (zitiert als „Hume“).

Über Sulzer schrieb Anton Palme: J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre, Berlin 1905.

Die Werke Mendelssohns sind zitiert nach der Ausgabe von G. B. Mendelssohn (Berlin 1843).

Leopold Goldhammer schrieb über die Psychologie Mendelssohns (Wien 1886).

Wir beschränken uns darauf, diejenigen Denker des achtzehnten Jahrhunderts in den Kreis unserer Untersuchungen zu ziehen, die wirklich fortbildend auf die Entwicklung der Philosophie eingewirkt haben; die Reihe dieser Männer ist durch die Namen Wolff, Baumgarten, Meier, Lambert, Tetens und Kant im wesentlichen festgelegt. Indessen verdienen doch gegenüber der Menge der Aufklärungsphilosophen, die die Mitte des Jahrhunderts ausfüllen, zwei Männer wegen ihrer Verdienste um die deutsche Psychologie und Ästhetik eine gröfsere Bedeutung, als ihnen in der Regel geschenkt wird: Johann Georg Sulzer und Moses Mendelssohn. Sie kommen für unsere Zwecke insofern in Betracht, als sie zum ersten Male

in der Geschichte der Philosophie die emotionalen psychischen Erlebnisse in ihrer eigentümlichen Bedeutung klar erfafsten und wenn auch nicht als gleichwertige, so doch als selbständige Faktoren den intellektuellen an die Seite stellten, wodurch die Abgrenzung des Begriffs der Vorstellung eine engere und zugleich die Grundlage für die Kantische Dreiteilung der seelischen Funktionen in Vorstellen, Fühlen und Wollen gelegt wurde.

Man hatte sich seit alters gewöhnt die Seelentätigkeiten nach Aristotelischem Muster in theoretische und praktische einzuteilen; den emotionellen Erlebnissen räumte man keine selbständige Stellung ein, bald wurden sie den Vorstellungen bald den Begierden näher gerückt. Um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts trat jedoch eine Änderung in der psychologischen Systematisierung ein. Seitdem die englischen Moralphilosophen, namentlich Shaftesbury und Hutcheson, ferner Hume die Bedeutung der Gefühle für die moralische Lebensfürung erkannt hatten, seitdem vor allem Rousseau als Apostel der Gefühlsphilosophie aufgetreten war, der in den Gefühlen nicht nur eine Quelle der Sittlichkeit sowohl wie der Erkenntnis, sondern sogar die eigentlich wesentliche Betätigung des Seelenlebens erblickt hatte, mufste diese veränderte Einschätzung der Gefühle zu einer andern Klassifizierung der seelischen Funktionen führen. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dafs die ganze Entwicklung der deutschen Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts unter dem Einflufs der Leibnizischen Monadenlehre stand, die nicht nur alle seelischen Vorgänge, sondern die gesamte Wirklichkeit in Vorstellungen auflöste. Es dauerte deshalb geraume Zeit, bis sich die Psychologen von der durch diese Lehre veranlafsten rein intellektualistischen Auffassung des geistigen Geschehens freizumachen wufsten, den Vorstellungen und Willensvorgängen die Gefühle als koordinierte Faktoren zur Seite stellten und damit diejenige systematische Grundlage schufen, die seitdem für die Psychologie mafsgebend geblieben ist.

I. Johann Georg Sulzer.

Das Verdienst, als erster die emotionellen Vorgänge von den intellektuellen begrifflich losgelöst und ihnen im Rahmen der damaligen Vermögenslehre den Rang eines selbständigen Seelenvermögens gegeben zu haben, gebührt dem Schweizer Psychologen und Ästhetiker J. G. Sulzer. Auf diese historisch bedeutsamste Leistung hat neuerdings Anton Palme[1]) mit berechtigtem Nachdruck hingewiesen. Um Sulzers Auffassung von den Vorstellungen und die Ausscheidung und Verselbständigung der Gefühlsvorgänge deutlich zu machen, wollen wir etwas näher auf seine psychologischen Annahmen eingehen.

Als Anhänger der Wolffischen Philosophie[2]) erblickte Sulzer das eigentliche Wesen der Seele in der „Vorstellungskraft".[3]) Er zieht den Terminus „Vorstellungskraft" dem üblichen Ausdruck „Vorstellungsvermögen" vor, um „dieses im Menschen wirksame Prinzipium" als ein ohnablässiges Bestreben" zu charakterisieren, „das gleichsam alles zur Hervorbringung von Ideen in Bewegung setzt."[4]) Hiernach bedeutet das Vorstellungsvermögen „die wesentliche Kraft der Seele" schlechthin, „unsere wesentliche Tätigkeit", also die Grundlage alles geistigen Lebens überhaupt. In einer engeren Bedeutung fafst er diesen Begriff, wo er ihn mit Erkenntnisvermögen gleichsetzt und darunter alle rein intellektuellen Funktionen zusammenfafst.[5]) In diesem Sinne bezeichnet er die wesentliche Tätigkeit der Seele als „das Denken"[6]) oder auch als „die Vernunft",[7]) wobei er zu der eigentlichen Denktätigkeit, die im Vergleichen der Ideen besteht, die Fähigkeit, „Urteile, Schlüsse und ganze Gedankenreihen hervorzubringen", kurz das Zusammenwirken aller intellektuellen Vermögen hinzurechnet. Im engsten Sinne bedeutet ihm Vorstellungsvermögen das Vermögen, Vorstellungen oder, was dasselbe besagt, Ideen hervorzubringen. Diese Unsicherheit der Begriffsbestimmungen, die wir noch häufiger

---

[1]) Anton Palme, J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre, Berlin 1905.

[2]) Vgl. hierzu die Biographie Sulzers von Blankenburg, Ph. Schr. II, S. 61.

[3]) Ph. Schr. I, S. 5, 6, 18 und öfters.

[4]) Ph. Schr. I, S. 9.

[5]) Ph. Schr. I, S. 225.

[6]) Ph. Schr. I, S. 9.

[7]) Ph. Schr. II, S. 10.

beobachten werden, teilt Sulzer mit den übrigen Philosophen seiner Zeit.

In der Bestimmung des Begriffs „Vorstellung“ weicht Sulzer von der zu seiner Zeit üblichen Fassung nicht ab. Nach dem Vorgange Wolffs rechnet er zu den Vorstellungen die „Empfindungen“ oder „Sinneseindrücke“, womit auch er nach dem Vorgange Wolffs sinnliche Wahrnehmungen bezeichnet. „Wir haben sinnliche Empfindungen, das heifst, starke und lebhafte Vorstellungen von gewissen Dingen, die durch Bewegungen, welche sie unsern sinnlichen Werkzeugen eindrücken, solche in uns zu erwecken scheinen.“[1]) Er geht sogar so weit, im Gegensatz zu Hume den psychologischen Unterschied von Empfindung und abstrakter Vorstellung zu leugnen.[2]) Das Argument Humes von der gröfseren Intensität der Empfindungen gegenüber der Verblafstheit, Lückenhaftigkeit, Modifizierbarkeit und Flüchtigkeit der eigentlichen Vorstellungen erscheint ihm nicht stichhaltig, da die Vorstellung durch die auf sie gerichtete Aufmerksamkeit bis zu einer Lebhaftigkeit gesteigert werden kann, die schwache Empfindungen an Intensität übertrifft. Die Gedanken etwa eines Wahnsinnigen können die Lebhaftigkeit von Sinnesempfindungen erhalten. „Lasset uns daher mit einiger Zuversicht diesen Satz annehmen: dafs die Eindrücke der Sinne und der Neigungen von den abgezogensten Gedanken und den schwächsten Begriffen nur blofs darin abgehen, dafs die Seele bei den einen aufmerksamer ist als bei den anderen, dafs durch die vermehrte Aufmerksamkeit ein blofses Bild der Phantasie das Leben eines wirklichen Gegenstandes bekommen und hingegen der wirkliche Eindruck durch den Mangel der Aufmerksamkeit zu einer sehr schwachen Vorstellung werden kann“.[3]) Einen Unterschied zwischen Empfindung und abstrakter Vorstellung findet Sulzer nur darin, dafs der Gegenstand der letzteren ein blofs gedachter, der der ersteren dagegen ein wirklicher ist.

Die Sinnesempfindungen empfangen von Sulzer dieselbe hohe Einschätzung, die ihnen schon Meier hatte zuteil werden lassen. Sie sind nicht nur die wichtigsten Vorstellungen, sondern alle Vorstellungen gehen schliefslich auf Sinnes-

[1]) Ph. Schr. I, S. 53.
[2]) Palme, S. 21 ff.
[3]) „Hume“, S. 43.

empfindungen zurück.[1]) Dadurch gewinnen für ihn die Sinne eine ganz besonders hohe Bedeutung, denn von ihrer Organisationsart und Vollkommenheit hängt die materiale und formale Beschaffenheit der Ideen ab.[2])

Diejenigen Ideen, welche sinnlichen Empfindungen entsprechen, heifsen „sinnlich". Von ihnen sind die „blofs intellektualischen", die „abstrakten Ideen" oder „abstrakten Begriffe" zu unterscheiden.[3]) Diesen entspricht nichts Sinnliches, und „man fasset sie nur dadurch, dafs man verschiedene Gegenstände miteinander vergleicht, und das, was sie miteinander gemein haben, bemerkt". Während sinnliche Vorstellungen leicht im Gedächtnis erhalten werden und unschwer zu erinnern sind, scheinen die Begriffe „blofs vermittelst ihrer Zeichen in dem „Verstande zu existieren". Nur dadurch, dafs die abstrakten Ideen mit spezifischen Wortvorstellungen assoziiert und diese sinnlichen Symbole im Gedächtnis fixiert sind und nach Bedarf die ihnen entsprechenden Begriffe wieder hervorrufen, erhalten diese Vorstellungen eine „Art von Existenz".[4])

Die Unterscheidung der Vorstellungen nach dem Grade ihrer Klarheit ist insofern von Bedeutung, als Sulzer — allerdings in Anschlufs an Leibniz — die hierin voneinander verschiedenen Vorstellungen in eine verschiedenartige Beziehung zu unserer Seelentätigkeit setzt. Er behauptet, „dafs es uns gar nicht gleichgültig ist, von was für Art unsere Ideen sind. Die Kraft der Seele ist dahin bestimmt, dafs sie die klaren Ideen lieber als die dunklen und die deutlichen lieber als die blofs klaren hat. Der Gegenstand sey, welcher er wolle, so wünscht ein jeder lieber eine deutliche als eine verworrene Vorstellung davon zu haben. Auch läfst uns in der That eine deutliche Vorstellung von einerley Gegenstand mehr, als eine undeutliche erkennen; und befriedigt mithin das Bedürfnifs der Seele auch besser".[5]) Beachtenswert ist, dafs Sulzer die Deutlichkeit einer Vorstellung nicht als eine ihr an sich zukommende Eigenschaft, sondern als eine Folge ihres Ver-

[1]) Vgl. namentlich den Aufsatz über „Die Zergliederung des Begriffs der Vernunft" (1758).
[2]) Ph. Schr. I, S. 248/9.
[3]) Ph. Schr. I, S. 266/7.
[4]) Ph. Schr. I, S. 266/7.
[5]) Ph. Schr., S. 10.

hältnisses zu anderen Vorstellungen ansieht.[1]) Mit der Deutlichkeit steht die Aufmerksamkeit in engster Verbindung. Die Deutlichkeit ruft einerseits Aufmerksamkeit hervor; anderseits dient die Aufmersamkeit selbst wieder dazu, die Deutlichkeit der Vorstellungen, auf die sie sich richtet, zu erhöhen, denn „die Aufmerksamkeit ist das Licht in der Seele". „Unter allen Begriffen ist derjenige der deutlichste, auf welchen die meiste Aufmerksamkeit gerichtet wird."[2])

Was uns aber an der Sulzerschen Auffassung der Vorstellungen am meisten interessiert, ist ihr Verhältnis zu den emotionalen psychischen Vorgängen, die Sulzer, wie wir mehrmals hervorhoben, als erster von den Vorstellungen begrifflich getrennt und diesen als selbständige Funktionen an die Seite gestellt hat. Freilich war die Auffassuug der Vorstellungskraft als der Grundkraft der menschlichen Seele dem Schüler Wolffs zu sehr in Fleisch und Blut übergegangen, als dafs er sich von ihr gänzlich hätte frei machen können. Er hat an ihr auch dann noch festgehalten, als er bereits dazu gelangt war, die beiden Hauptvermögen, das Vorstellungs- und Empfindungsvermögen, einander gegenüberzustellen. Es ist ihm deshalb nicht gelungen, die Annahme, dafs die emotionellen Vorgänge auf die intellektuellen unmittelbar zurückführbar seien, gänzlich aufzugeben. Vielmehr bleibt diese intellektualistische Gefühlstheorie, welche die Gefühle aus der Vorstellungskraft ableitet, sie von dem Inalt der Vorstellungen abhängig macht, die durchgehende.

Ihr geht die zweite, neue Auffassung zur Seite, wodurch die Gefühle verselbständigt, den Vorstellungen entgegengesetzt, diesen nicht mehr subordiniert, sondern koordiniert werden.

Die intellektualistische Gefühlstheorie findet ihre ausführliche Darlegung in der „Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen" (1775). Hier wird die Vorstellungskraft als der Ursprung aller emotionellen Vorgänge angesehen. Wir hatten oben schon angemerkt, dafs der Seele das Streben nach besonders gearteten Ideen eigen ist. Sobald sie in der Vorstellung eines Gegenstandes eine Quelle neuer Ideen erblickt, sobald sie also merkt, dafs ihre

[1]) „Hume", S. 19. [2]) „Hume", S. 40.

Tätigkeit durch einen Gegenstand angeregt wird, so erwacht in ihr die Begierde sich auf diesen Gegenstand zu heften, und diese Begierde ist eine Quelle der Lust. Findet anderseits die Vorstellungskraft ein Hindernis sich zu entwickeln, so entspringt aus dieser Hemmung ihrer Tätigkeit Unlust. Die Bedingungen für den Eintritt und die Stärke der Gefühle liegen einerseits in der Beschaffenheit der Seele selbst. Je gröfser die „Lebhaftigkeit des Geistes", d. h. die Intensität der Vorstellungskraft ist, um so gröfser sind die durch ihre Förderung und Hemmung erregten Empfindungen der Lust und Unlust. Anderseits ist die Entstehung der Gefühlserregung von der Beschaffenheit der Ideen selbst abhängig. Die Vorstellungen müssen zusammengesetzt sein, d. h. eine Mannigfaltigkeit enthalten, um der Vorstellungskraft Stoff zur Betätigung zu bieten. Ist nun Ordnung in dieser Mannigfaltigkeit, so wird die Tätigkeit der Vorstellungskraft dadurch, dafs die Mannigfaltigkeit zergliedert werden kann, befördert: der Gegenstand ist angenehm. Ist keine Ordnung in der Mannigfaltigkeit, so wird die Betätigung der Vorstellungskraft gehemmt: der Gegenstand ist unangenehm.[1]) Jetzt verstehen wir auch, warum die Seele die klaren Vorstellungen lieber hat als die dunkelen und die deutlichen lieber als die klaren.

Die neue Gefühlstheorie tritt zuerst auf in dem Aufsatze vom Jahre 1759 „Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes: dafs der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe, sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urteilt und handelt". Sie liegt ferner einem zweiten Aufsatze vom Jahre 1763 zu Grunde „Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worin sich die Seele bei Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens, zu empfinden, befindet".

In dem ersten Aufsatze weist Sulzer darauf hin, dafs die dunkelen Urzustände der Monaden von den entwickelten Lebensformen des vollbewufsten Erkennens und Wollens zu sondern seien, und schon fand er deren Eigentümlichkeit in

[1]) Ph. Schr. I, S. 22. Vgl. Palme, S. 32.

den damit gegebenen Lust- und Unlustzuständen. Der Fortschritt über Leibniz hinaus liegt darin, dafs das Gefühl nicht mehr in den verworrenen Vorstellungen selbst liegt, sondern diese nur den Anlafs liefern für die Betätigung des selbständigen Gefühlsvermögens. Die Gefühle oder, wie Sulzer dem Sprachgebrauch seiner Zeit folgend sagt, die Empfindungen[1]) sind den Vorstellungen nicht mehr immanent, sondern stehen ihnen als etwas Selbständiges gegenüber. Auf die rein physiologische Begründung dieses Gedankens gehen wir nicht näher ein.

Konsequent durchgeführt ist diese Anschauung in der zweiten oben erwähnten Arbeit, wo das Empfinden als selbständiges Vermögen dem Vorstellen gegenübergestellt wird. Die den Empfindungen zukommende innere Eigenschaft, die sie in charakteristischer Weise von den Vorstellungen trennt, besteht darin, dafs die Empfindung „eine Handlung der Seele ist, die mit dem Gegenstand, den sie hervorbringt oder veranlasset, nichts gemein hat. Nicht den Gegenstand empfindet man, sondern sich selbst. Bey dem Nachdenken ist der Verstand mit einer Sache beschäfftiget, die er als ausser sich betrachtet; bey der Empfindung ist die Seele blofs mit sich selbst beschäftiget".[2])

Wohl sah sich Sulzer in seinen späteren Arbeiten veranlafst zu seiner ursprünglichen Ansicht, welche die Gefühle aus der Vorstellungskraft ableitet, zurückzukehren; indessen bleibt ihm doch das Verdienst, als erster die sachliche Trennung der von ihm als „Empfindungen" bezeichneten emotionellen Funktionen von den intellektuellen vollzogen zu haben.

---

[1]) Palme macht mit Recht auf die unklare und mannigfaltige Fassung des Begriffs Empfindung bei Sulzer und seinen Zeitgenossen aufmerksam. Empfindungen bedeuten erstens sinnliche Empfindungen, d. i. Sinneseindrücke, sinnliche Wahrnehmungen; zweitens solche Vorstellungen, welche von einer Gefühlserregung begleitet sind, einen Gefühlston besitzen; ferner bezeichnet das Wort Empfindungen die Gefühle selbst als etwas von den Vorstellungen Verschiedenes, und endlich bedeutet es noch moralische Charaktereigenschaften wie Ehre, Rechtschaffenheit, Dankbarkeit.

[2]) Ph. Schr. II, S. 229.

II. Moses Mendelssohn.

Mendelssohn verwendet den Begriff „Vorstellung“ in demselben Sinne wie Sulzer; auch in der Einschätzung und Verwertung der Vorstellungen sehen wir ihn in Sulzerschen Bahnen wandelnd. Hierfür kommt vor allem die für jene Zeit charakteristische Anerkennung der Gefühle in Betracht, die sich bei ihm wie vorher schon bei Sulzer zu einer bewufsten Betonung der emotionellen Erlebnisse gegenüber den intellektuellen entwickelt. Diese Anschauungen finden ihren ersten Niederschlag in den „Briefen über die Empfindungen“ (1755), in denen sich namentlich der Einflufs Shaftesburys geltend macht. Hier finden jedoch die Gefühle oder, wie auch Mendelssohn sagt, die Empfindungen noch keine selbständige Stellung neben den Vorstellungen. Mendelssohn steht zu dieser Zeit noch durchaus auf dem Standpunkte der Wolffischen Psychologie, die nur zwei Seelenvermögen, das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen, kennt.[1]) Seine Gefühlstheorie ist vollkommen intellektualistisch. Die Empfindungen werden auf die wesentliche Kraft der Seele, auf ihre Vorstellungskraft, zurückgeführt.

Mendelssohn unterscheidet drei Quellen der Lust,[2]) deren verschiedene Arten der gröfseren oder geringeren Intensität der auf sie verwandten Vorstellungskraft entsprechend von absteigendem Werte sind. Die höchste Lust entspringt der Erkenntnis der „Vollkommenheit“, der deutlichen Vorstellung des „vernünftigen Zusammenhangs“ oder der „Einhelligkeit“ des Mannigfaltigen. Der Vorzug der Vollkommenheit liegt darin, dafs sie „nicht nur Vorstellungen, sondern auch verknüpfte und in einander gegründete Vorstellungen“ gewährt.[3]) Unter dieser Freude an der Vollkommenheit steht die Lust an der Schönheit. Diese empfinden wir, wenn wir die Gleichheit, das Einerlei im Mannigfaltigen erkennen.[4]) Dieses Vergnügen an der sinnlichen Schönheit wird unserem Unvermögen zugeschrieben; wir ermüden, wenn unsere Sinne eine allzu verwickelte Ordnung auseinandersetzen sollen. Die schönen

[1]) Werke I, S. 131.
[2]) Werke I, S. 148.
[3]) Werke I, S. 124.
[4]) Werke I, S. 123.

Gegenstände müssen eine Ordnung darbieten, die in die Sinne fällt, und zwar ohne Mühe in die Sinne fällt.[1]) Die niedrigste Lust hat ihren Grund in der engen Verbindung der Seele mit dem Körper; sie besteht in der dunkelen Vorstellung der Vollkommenheit dieses Körpers. Wiewohl daher eine dreifache Quelle der Lust anzuerkennen ist, so beruht sie doch in ihren verschiedenen Arten auf einem und demselben Grunde: die Vollkommenheit deutlich erkannt oder klar geschaut oder dunkel vorgestellt zu haben.

Die Empfindungen sind also den Vorstellungen immanent, sie werden sogar selbst als Vorstellungen bezeichnet. Die „Rhapsodie über die Empfindungen" — nachträglich gemachte Zusätze zu den Briefen — beginnt mit den Worten: „In den Briefen über die Empfindungen habe ich mit dem Herrn von Maupertuis die Worterklärung angenommen: die angenehme Empfindung sei eine Vorstellung, die wir lieber haben, als nicht haben wollen; die unangenehme Empfindung hingegen eine Vorstellung, die wir lieber nicht haben, als haben wollen."[2]) Von der so oft behaupteten Mittelstellung des Gefühls zwischen Vorstellen und Wollen ist also in den Briefen keineswegs die Rede; von einer Dreiteilung der Seelenvermögen zeigt sich nirgends eine Spur.

In der Rhapsodie steht Mendelssohn auf demselben Standpunkte; die Empfindungen werden zu den Vorstellungen gerechnet. Während aber in den Briefen Empfindung, Vorstellung und vorgestellter Gegenstand nicht genau gesondert werden, wird hier scharf zwischen dem Objekt und dem denkenden Subjekt, durch dessen Geistestätigkeit das Objekt vorgestellt wird, unterschieden. „Eine jede Vorstellung steht in doppelter Beziehung: einmal auf die Sache, als den Gegenstand derselben, davon sie ein Bild oder Abdruck ist; und sodann auf die Seele, oder das denkende Subjekt, davon sie eine Bestimmung ausmacht."[3]) Dementsprechend wird die Lust an der Vollkommenheit der Objekte von der Lust an der Entwicklung unserer Vorstellungen unterschieden. „Manche Vorstellung kann als Bestimmung der Seele etwas Angenehmes haben, ob sie gleich,

---

[1]) Werke I, S. 123.
[2]) Werke I, S. 237.
[3]) Werke I, S. 238.

als Bild des Gegenstandes, von Mifsbilligung und Widerwillen begleitet wird. Wir müssen uns also wohl hüten, diese beiden Beziehungen, die objektive und die subjektive, nicht zu vermengen oder miteinander zu verwechseln.“ [1]) Diese sachlich bedeutsame Unterscheidung zwischen dem Inhalt und dem Vorgang der Vorstellungen ist leider zu wenig beachtet worden. Die ständige Vermischung dieses Unterschiedes hat eine dauernde Unklarheit in der Fassung des Vorstellungsbegriffs zur Folge gehabt, die auch heute noch nicht geschwunden ist.

Wie wir oben sahen, erfolgte bereits im Jahre 1759 Sulzers Verselbständigung des Gefühlsvermögens, deren weitere Durchführung in der Arbeit vom Jahre 1763 zutage trat. Auch um diese Zeit folgte Mendelssohn noch durchaus der traditionellen Einteilung der geistigen Vorgänge in Vorstellungen und Willensvorgänge. Noch im Anhang zur dritten Auflage (1769) des Phädon heifst es: „Das Vermögen oder die Kraft zu denken und zu wollen nenne ich Seele.“ Doch zeigt sich hier schon eine gewisse Unsicherheit in der Systematisierung, indem er kurz vorher ein paarmal zwischen „Empfinden, Denken und Wollen“ unterscheidet. Erst in einem kleinen Fragment vom Juni 1776 finden wir die erste Äufserung über die Dreiteilung der Vermögen: „Zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Begehrungsvermögen liegt das Empfindungsvermögen, vermöge dessen wir an einer Sache Lust oder Unlust empfinden, sie billigen, gut heifsen, angenehm finden, oder mifsbilligen, tadeln und unangenehm finden.“ Eine Überarbeitung und Erweiterung der hier ausgesprochenen Gedanken finden wir in den „Morgenstunden“ [3]) (1785) wieder. Hier ersetzt jedoch Mendelssohn den Ausdruck „Empfindungsvermögen“ durch den neuen Terminus „Billigungsvermögen“, „um es dadurch sowohl von der Erkenntnis der Wahrheit als von dem Verlangen nach dem Guten abzusondern“.

Palme macht in der oben angeführten Arbeit mit gutem Grunde auf den aktiven Charakter des Mendelssohnschen Billigungsvermögens aufmerksam, das sich weit von dem elementaren Gefühl der Lust und Unlust entfernt; ferner auf

---

[1]) Werke I, S. 238.
[2]) Werke IV, 1, S. 122.
[3]) Werke II, S. 294.

die inneren Unklarheiten im Begriff des Billigungsvermögens, das im Grunde auf dem Erkenntnisvermögen beruht und Elemente des Vorstellens enthält. Die Mendelssohnsche Dreiteilung ist meist überschätzt worden. Sie mag Kant, durch dessen Unterscheidung von Vorstellen, Fühlen und Wollen diese Systematisierung Bürgerrecht in der Wissenschaft erhalten hat, beeinflufst haben oder nicht, sachlich entspricht jedenfalls der Kantische Gefühlsbegriff weit mehr dem Sulzerschen Empfindungsvermögen als dem Mendelsohnschen Billigungsvermögen und, wie wir noch sehen werden, dem Tetensschen Gefühl.

Sulzer ist also der erste gewesen, der Vorstellungen und Empfindungen — letztere im Sinne der Gefühle der Lust und Unlust — begrifflich sonderte und beide Gruppen seelischer Vorgänge als gleichberechtigt nebeneinanderstellte. Mendelssohn fotgt ihm in der Verselbständigung der Empfindungen, indem er die ihnen zugrunde liegende Seelenkraft als „Billigungsvermögen“ bezeichnet. Er vermochte jedoch weit weniger noch als Sulzer eine reinliche Scheidung der Empfindungen von den Vorstellungen und Begehrungen durchzuführen. Selbst noch bei Kant werden wir die fliefsenden Übergänge in den Begriffsbestimmungen der seelischen Vorgänge beobachten können.

Fünftes Kapitel.

Die psychologische Deutung des Vorstellungsbegriffs bei Johann Nikolaus Tetens.

Literaturangabe.

Grundlegend und zugleich ausreichend für unsere Untersuchung ist Tetens' Hauptwerk: „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung", Leipzig 1777.

Man vergleiche ferner folgende Arbeiten:

Friedrich Harms: Über die Psychologie des J. N. Tetens, Berlin 1887.

Otto Ziegler: J. N. Tetens' Erkenntnistheorie in Beziehung auf Kant, Leipzig 1888.

Gustav Störring: Die Erkenntnistheorie von Tetens, Leipzig 1901.

Als ein tiefgründiger, sich ebenso sehr durch Selbständigkeit der Forschung wie durch Scharfsinn in der Untersuchung auszeichnender Philosoph beschäftigt sich Tetens namentlich in seinem Hauptwerk „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung" aber auch in zahlreichen kleineren Schriften eingehend mit den Tatsachen unseres Seelenlebens und ihren Erkenntniswerten. Da er auf Grund seines vornehmlich psychologisch gestimmten Interesses besonders auch der Natur unserer Vorstellungen ausführliche Erörterungen gewidmet hat, dürfen wir uns ein gründlicheres Eingehen auf seine Behandlung des in Frage stehenden Begriffs nicht versagen. Die Methode, deren sich Tetens bedient, bezeichnet er als naturwissenschaftliche. Darunter versteht er aber nicht etwa eine physiologische Erklärung der seelischen Tatsachen; er nennt sich vielmehr einen Gegner dieser „analytischen oder anthropologischen Methode", die alle geistigen Erscheinungen

auf Körperveränderungen, auf Gehirnschwingungen zurückführen will. Seine Methode ist vielmehr die von den empirischen Psychologen befolgte Selbstbeobachtung. Er wendet sich unmittelbar an die im Selbstgefühl gegebenen seelischen Vorgänge, um diese zu beobachten, miteinander zu vergleichen, sie zu analysieren, um auf diesem psychologisch induktiven Wege zu den einfachsten Vermögen und Wirkungen der Seele zu gelangen. Mit dieser Methode verbindet sich ihm eine kritische Maxime, nach der er die Ansichten bedeutender Zeitgenossen und älterer Philosophen einer strengen, aber gerechten Prüfung unterzieht.

Gleich der erste seiner „philosophischen Versuche“ beschäftigt sich mit der für uns wichtigen Frage nach der Natur unserer Vorstellungen. Leibniz und Wolff haben den Begriff der Vorstellung offenbar zu weit gefafst, indem sie in ihm die wesentliche und primitive Tätigkeit der Seele sahen, von der alle geistige Tätigkeit, also auch Freude, Furcht, Begierden, Leidenshaften usw. abgeleitet werden könnten. Nach ihnen kann schliefslich jede Modifikation der Seele „von einer gewissen Seite betrachtet“ als Vorstellung angesehen werden. Der Begriff der Vorstellung bedarf also offenbar der Einschränkung. In welchem Sinne wir ihn zu nehmen haben, hängt von dem Resultat ab, das wir aus Beobachtungen über die Natur unserer Vorstellungen gewinnen.

Die Seele erweist sich einerseits als wirksam, anderseits als leidend. Sie zeigt sich tätig bei ihrer Selbstbestimmung, indem sie Veränderungen ihres eigenen innern Zustandes hervorbringt; dann auch in ihren Wirkungen aus sich heraus auf den Körper, in der Äufserung von Trieben und Bestrebungen, diesen oder jenen Teil des Körpers in Bewegung zu setzen und durch ihn andere äufsere Gegenstände zu verändern. Sie leidet, indem sie Eindrücke und Veränderungen in sich aufnimmt, die fremde Ursachen in ihr hervorrufen. Aufserdem finden wir in ihr gewisse Zustände der Lust und Unlust, die man Gemütszustände, auch Empfindungen nennt.

Diese verschiedenen Arten ihres Tuns und Leidens, ihrer Zustände und Veränderungen, welche die Seele zu fühlen, zu empfinden fähig ist, hinterlassen in ihr gewisse bleibende Wirkungen, Folgen oder Spuren, welche die Seele aus sich selbst

wieder hervorzuziehen vermag. Verschiedene Veränderungen hinterlassen verschiedene Abdrücke, ebenso verschieden unter sich wie ihre Originale. Diese Spuren sind eine Art von Zeichnungen, welche die Seele von ihren Veränderungen in sich aufbehält, und eigenmächtig aus ihrem Innern, wenn sie sich ihrer bedienen will, wieder hervorzieht. In ihnen sieht sie den vergangenen Zustand wie in einer Nachbildung, die von ihm übrig geblieben ist.[1]) „Solche von unsern Modifikationen in uns zurückgelassene, und durch ein Vermögen, das in uns ist, wieder hervorzuziehende oder auszuwickelnde Spuren machen unsere Vorstellungen aus. Sie stellen jene Zustände, oder deren entferntere Ursachen wieder dar; genug, es sind Vorstellungen von anderen Gegenständen; Modifikationen, die etwas anders abbilden, und, wenn sie gegenwärtig sind, nicht sowohl sich selbst, als ihre Gegenstände uns sehen und erkennen lassen."[2])

In dieser Definition liegen schon die beiden Merkmale beschlossen, die Tetens als die wesentlichen Beschaffenheiten der Vorstellungen hervorhebt. Einerseits sind sie „zurückgebliebene Spuren vorhergegangener Veränderungen."[3]) Die zweite wesentliche Beschaffenheit kommt ihnen als „Zeichen von Gegenständen" zu; „sie verweisen die Reflexion auf ihre Objekte hin".[4])

Alle unsere Vorstellungen, mögen sie nun äufsere Gegenstände oder innere Erlebnisse betreffen, mögen sie sich auf gegenwärtige, vergangene oder künftige Dinge beziehen, „alle ohne Ausnahme sind solche von vorhergegangenen Zuständen in uns zurückgebliebene und wieder erweckbare Spuren". Diejenigen Veränderungen, die in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder als gegenwärtig hervortreten, bezeichnet Tetens als „ursprüngliche Grundvorstellungen"[5]) im Gegensatz zu den „abgeleiteten", die aus Spuren solcher Art zusammengesetzt sind.[6]) Die Vorstellungen gehören also selbst zu unsern Modifikationen wie die übrigen Veränderungen der Seele, Gefühls-

---

[1]) Ph. V. I, S. 13 ff.
[2]) Ph. V. I, S. 16/17.
[3]) Ph. V. I, S. 17, 28 und öfters.
[4]) Ph. V. I, S. 75.
[5]) Ph. V. I, S. 17.
[6]) ibid.

und Willensvorgänge, auch. Ihr eigentümlicher Charakter aber besteht darin, dafs sie sich auf andere vorhergegangene Modifikationen beziehen. So sind die Freude, die Hoffnung, die Begierde an sich nicht Vorstellungen, können aber jederzeit zu Inhalten unserer Vorstellungen werden.

Gegenüber der Frage nach dem Sitz unserer Vorstellungen verhält sich Tetens zunächst gleichgültig und ablehnend. Ob sie sich in dem organisierten Gehirn befinden und nichts weiter als ideae materiales sind, oder ob sie in dem unkörperlichen Wesen, das wir Seele nennen, ihren Sitz haben, also ideae intellectuales darstellen, oder ob endlich in beiden, in der Seele und ihrem Organ, so etwas Zusammengehöriges vorhanden sei, „das gehört zu den verborgensten Geheimnissen der Natur, worüber man vieles mutmafsen und dichten, aber wenig beweisen kann." Die reine Beobachtung lehrt nur eins: „Die Vorstellungen sind in uns, in dem denkenden Menschen, in dem Eins, was wir das vorstellende Wesen, die Seele, das Seelenwesen, nennen".[1])

Indessen wendet Tetens im weiteren Verlauf seiner Untersuchungen diesem Punkte doch noch einmal sein ganzes Interesse zu. Bei Behandlung der Frage nach dem Seelenwesen im Menschen (im dreizehnten Versuch) setzt er sich eingehend mit den verschiedenen Hypothesen über den Sitz der Vorstellungen auseinander und hält auch mit seiner eigenen Überzeugung trotz des deutlichen Bewufstsein ihres hypothetischen Charakters nicht zurück.

Sein Lösungsversuch dieses Problems steht natürlich in innigem Zusammenhange mit der Auffassung, die er vom Wesen der Seele überhaupt und ihrer Beziehung zum Leibe hat. Bei Beantwortung dieser Frage steht er in der Mitte zwischen Materialismus und Spiritualismus, indem er annimmt, „dafs in dem menschlichen Seelenwesen, aufser dem körperlichen Organ, ein einfaches unkörperliches Wesen, eine wahre substantielle Einheit vorhanden sey, welche eigentlich, das fühlende, denkende und wollende Ding ist".[2]) Die Seelennatur des Menschen besteht also aus dem Gehirn und dem unkörperlichen Ich; jeder beobachtbare psychische Vorgang ergibt sich aus der Tätigkeit

[1]) Ph. V. I, S. 19.

[2]) Ph. V. II, S. 210.

dieser beiden Faktoren.[1]) Von diesem Standpunkte aus wird die Antwort verständlich, die Tetens auf die Frage gibt, ob die von unsern Modifikationen zurückbleibenden Spuren im Gehirn oder in der Seele ihren Sitz haben. Er fafst das Resultat seiner Überlegungen in folgenden Worten zusammen: „Sowol in der Seele selbst, als in dem Gehirn oder dem innern Organ der Seele, bleiben Spuren zurück, teils von den Impressionen, die wir von aufsen erhalten, teils auch von den übrigen Modifikationen, die durch innere Ursachen hervorgebracht werden, und die wir vermittelst des Selbstgefühls erkennen.“ [2]) Die Gehirnveränderungen bezeichnet er nach traditionellem Sprachgebrauch als „materielle Ideen“,[3]) betont aber, dafs wir von ihrer wahren Natur so gut wie nichts wissen.[4]) Ihnen entsprechen in der Seele die „intellektuellen Vorstellungen“. Gehirn und Seele stehen wegen ihrer innigen Vereinigung in ununterbrochener Wirkung und Rückwirkung aufeinander, sodafs die materiellen Ideen bei ihrem jedesmaligen Auftreten die ihnen entsprechenden intellektuellen Vorstellungen hervorrufen und umgekehrt.[5])

Die zweite wesentliche Beschaffenheit der Vorstellungen sieht Tetens in ihrer Analogie mit den Veränderungen der Seele, aus welchen sie zurückgeblieben sind, die sie geschickt macht „Zeichen und Bilder“ von diesen zu sein. Die Beziehung der Vorstellungen auf ihre vorhergegangenen Modifikationen ist die allgemeine Analogie zwischen Wirkungen und Ursachen. Freilich sind Ursache und Wirkung gänzlich ungleichartige und einander unvergleichbare Dinge, und eine solche Analogie enthält nichts als eine „Identität in den Beziehungen“; sie bedeutet nur „Einerleyheit in den Verhältnissen der Beschaffenheiten, nicht die Ähnlichkeit der absoluten Beschaffenheiten selbst“.[6]) Die Veränderungen der Seele haben nun ihrerseits wieder ihre Ursachen, sei es in äufseren Dingen oder anderen vorhergegangenen Zuständen. Darum besteht also zwischen ihnen und den sie hervorrufenden Ursachen dasselbe analoge Verhältnis, das wir oben zwischen den

---

[1]) Ph. V. II, S. 303.
[2]) Ph. V. II, S. 296.
[3]) Ph. V. II, S. 160.
[4]) Ph. V. II, S. 166.
[5]) Ph. V. II, S. 297.
[6]) Ph. V. I, S. 20 und 75.

Modifikationen und den von ihnen hinterlassenen Spuren beobachteten, sodafs die Vorstellungen mittelbar auch Abbildungen und Zeichnungen von den Ursachen solcher Veränderungen abgeben, von welchen Spuren in uns hinterlassen sind.[1]) Als Zeichen und Bilder von anderen Dingen aber weisen sie über sich selbst auf andere von ihnen unterschiedene Gegenstände hinaus.[2]) Sie lassen uns durch sich und in sich andere Objekte erblicken.[3]) „Wir sehen in den Vorstellungen ihre Objekte, in den Ideen ihre Ideate, in dem Bilde von dem Monde den Mond, und in der Vorstellung von einer ehemaligen Hoffnung den derzeitigen und jetzt abwesenden Zustand des Gemüths.“ [4]) In dieser Beschaffenheit der Vorstellungen liegt auch unser natürlicher Hang begründet, zu glauben, dafs wir es nicht mit Bildern und Vorstellungen von Sachen zu tun haben, wenn wir an diese denken, sondern dafs es die Sachen selbst sind, mit denen wir uns beschäftigen.[5])

Tetens fafst also das Vorstellen als eine bedingte geistige Tätigkeit, der etwas vorhergeht und zugrunde liegt, was selbst nicht Vorstellung ist und deshalb als eine ursprünglichere Tätigkeit der Seele gefafst werden mufs. Diesen dem Vorstellen vorhergehenden Vorgang, das Fühlen der durch äufsere Gegenstände oder innere Zustände und Aktionen hervorgerufenen Modifikationen der Seele nennt Tetens „Empfindung“.[6]) In

[1]) Ph. V. I, S. 21.
[2]) Ph. V. I, S. 22.
[3]) Ph. V. I, S. 22.
[4]) Ph. V. I, S. 76.
[5]) Ph. V. I, S. 22.

[6]) Ph. V. I, S. 32, 40. Statt des Ausdrucks „Empfindung“ bedient sich Tetens auch des Terminus „Gefühl“ oder „Fühlen“. Nur geht „das Gefühl“ oder „das Fühlen“ mehr auf die Aktion des Empfindens als auf dessen Inhalt. „Gefühle“ sind solche Empfindungen, bei denen blofs eine Veränderung in uns oder ein Eindruck auf uns gefühlt wird, ohne dafs wir das Objekt durch diesen Eindruck erkennen, welches solchen bewirkt hat. Empfinden hingegen zeigt auf einen Gegenstand als seine Ursache hin. Tetens verwendet also das Wort „Gefühl“ in einem Sinne, der uns nicht mehr geläufig ist. Er bezeichnet damit, wie oben deutlich geworden ist, den ersten Grad psychischen Geschehens; er hält es für wahrscheinlich, dafs allen Seelenvermögen das Gefühl zugrunde liegt; es ist „vor unserer Kenntnis das erste und ursprüngliche Vermögen, das die Seele von andern Kräften unterscheidet. Lafs also dies für einen Urcharakter angenommen werden, so wird die Grundkraft der Seele eine Kraft sein, welche fühlet“ (Ph. V. I, S. 378). Wir verstehen heute zumeist unter Gefühlen diejenigen

diesem Sinne gehören die Empfindungen nicht zu den Vorstellungen, wenngleich alle Vorstellungen aus Empfindungen entstanden sind.

„Empfindungen“ sind also nach Tetens „gefühlte Veränderungen“.[1]) Mit Nachdruck betont Tetens, dafs alle unsere Vorstellungen, auch diejenigen, welche wir von abwesenden, von vergangenen oder zukünftigen Dingen haben, aus Empfindungen hervorgegangen sind. Sie lassen sich nach Art der Empfindungen, die ihnen zugrunde liegen, in zwei Klassen teilen: 1. in solche, die aus äufseren, z. B. aus Gesichtsempfindungen, 2. in solche, die aus inneren Empfindungen, etwa den Gefühls- oder Willensvorgängen, entstanden sind; letztere nennt er Vorstellungen des innern Sinnes.[2])

Zu den aus äufseren Empfindungen entstandenen Vorstellungen gehören in erster Linie die Gesichtsvorstellungen, d. h. die Vorstellungen aus den Gesichtsempfindungen. Ihnen räumt Tetens unter den Vorstellungen der äufseren Sinne eine bevorzugte Stelle ein, weil sie uns am meisten bekannt und es zuerst geworden sind. „Sie haben uns auf die Bahn gebracht, auf der wir auch die übrigen Arten von Vorstellungen kennen gelernt. Gehn wir auf sie zurück, und bemerken es da deutlich, wie die ersten Empfindungsvorstellungen während der Empfindung, und nachher die Einbildungen aus ihnen entstehen, so haben wir ein Ideal für die Untersuchung bey den übrigen.“[3]) Zu den Vorzügen des Gesichts gehört vor allem, dafs die Nachempfindungen dieses Sinnes längere Zeit in uns bestehen als die des Gehörs oder des Gefühls; sie dauern auch dann noch fort, wenn die Einwirkungen der äufseren Ursachen schon aufgehört haben.[4]) Die Gesichtsvorstellungen haben

---

seelischen Erlebnisse, die in ihrem Charakter wesentlich durch ein Moment der Lust oder Unlust bestimmt sind. Was wir als Gefühle bezeichnen, nennt Tetens „Empfindnisse“. Es ist also höchst unwahrscheinlich, dafs Kant in der Wahl des Ausdrucks „Gefühl“ für die emotionellen Seelenfunktionen von Tetens beeinflufst worden ist. Die Kantischen „Gefühle“ entsprechen dem Sulzerschen Begriff der „Empfindungen“, dem Tetensschen der „Empfindnisse“. In der Bevorzugung des Terminus „Gefühl“ für die emotionellen Vorgänge wird Kant wohl selbständig verfahren sein.

[1]) Ph. V. I, S. 166.
[2]) Ph. V. I, S. 30.
[3]) Ph. V. I, S. 29.
[4]) Ph. V. I, S. 41.

weiter den Vorzug, dafs sie leichter und mit einer gröfseren Deutlichkeit reproduziert werden können als die übrigen. Indessen sind diese Vorzüge nur graduell. Ihrem Wesen nach haben die übrigen Vorstellungen dieselbe Natur wie die Gesichtsvorstellungen; nur so vollkommene, so auseinandergesetzte, so leicht reproducible und dahero so allgemeinbrauchbare Vorstellungen sind sie nicht."

Die „Vorstellungen des innern Sinnes" lassen sich wiederum in zwei Gruppen zerlegen. Zu ihnen gehören 1. die Vorstellungen, die unsere „inneren Seelenzustände", die von Lust und Unlust begleiteten „Gemüthszustände", zum Inhalt haben; 2. die Vorstellungen, die wir von den „Selbstbestimmungen unserer Kraft", von der Tätigkeit unserer erkennenden Kraft sowohl wie unserer Willensäufserungen, haben.[1])

Als die ersten ursprünglichen Vorstellungen bezeichnet Tetens die „Empfindungsvorstellungen". Er versteht darunter die Bilder oder Vorstellungen, wie man sie aus der Empfindung der Sachen erlangt, die die Sachen so darstellen, wie sie empfunden werden. „Die ersten Empfindungsvorstellungen, die während der Empfindung in uns entstehen, und erhalten werden, sind die Nachempfindungen, sie sind das, was von den Philosophen Empfindungen genannt wird, wenn man Empfindungen zu den Vorstellungen hinrechnet."[2]) An anderer Stelle wird die Nachempfindung auch als „Perception"[3]) bezeichnet.

Tetens bestimmt den Begriff der Nachempfindung physiologisch, indem er ihn auf die Dauer der Nachwirkung des Reizes bezieht. Die durch irgend welche sinnlichen Eindrücke in uns hervorgerufenen Modifikationen dauern ein gewisses Zeitmoment fort, auch wenn die äufsere Ursache zu wirken aufgehört hat.[4]) Tetens hat über die Dauer dieser Nachempfindungen, z. B. über die Zeitdauer der Gesichtsbilder, über das Abklingen akustischer Wahrnehmungen, ja sogar über die Nachempfindungen des Getasts experimentelle Versuche angestellt. Auch die Empfindungen des inneren Sinnes besitzen die oben erwähnte Eigenschaft. Wir haben „Empfindungsvorstellungen von den einzelnen Tätigkeiten unseres Denkens,

[1]) Ph. V. I, S. 30.
[2]) Ph. V. I, S. 23, 32.
[3]) Ph. V. I, S. 167.
[4]) Ph. V. I, S. 32, 33.

in eben dem Verstande, wie wir solche von den körperlichen Gegenständen haben, die auf unsere äufseren Sinnenglieder wirken. Hier befindet sich das selbsttätige Prinzip des Denkens, von dem die Seele modificiert wird, in der Seele selbst; bei den äufsern Empfindungen kommt die Modifikation von einer äufsern Ursache. In beiden Fällen aber wird die neue Veränderung aufgenommen, gefühlt und empfunden, in beiden besteht sie, und dauert einen Augenblick in uns fort, und mufs wenigstens alsdann fortdauern, wenn sie bemerkbar sein soll. Diefs macht eine Nachempfindung, oder die erste Empfindungsvorstellung aus.“ [1])

Die Empfindungsvorstellungen sind also die ersten ursprünglichen Vorstellungen. Mögen nun auch manche von ihnen sich allmählich dem Bewufstsein entziehen oder gar soweit aus der Seele verlieren, dafs sie durch ihre Eigenmacht aus ihr selbst nicht wieder erneuert werden können, sondern von neuem aus eben solchen Zuständen erneuert werden müssen, woraus sie ursprünglich entstanden sind, so ist doch soviel offenbar, „dafs eine grofse Menge von ihnen zwar verdunkelt oder eingewickelt, aber auch durch die Eigenmacht der Seele wieder hervorgezogen, und beobachtbar gemacht werden kann“.[2]) „Daher schreiben wir der Seele, nicht nur ein Vermögen, Vorstellungen in sich aufzunehmen (facultas percipiendi), eine Fassungskraft, zu, sondern auch ein Vermögen, sie wieder hervorzuziehen, eine Wiedervorstellungskraft, die man gewöhnlich die Phantasie oder die Einbildungskraft nennt.“ [3])

Die wieder hervorgezogenen ersten Empfindungsvorstellungen heifsen „Phantasmata“ oder „Einbildungen“. Man kann sie auch „Wiedervorstellungen“ nennen, indessen findet Tetens es geraten, diesen Terminus auf alle Arten von wiederhervorgebrachten Vorstellungen, also auch auf Empfindungen auszudehnen.[4])

Die ursprünglichen Vorstellungen liefern die Materie zu allen übrigen, d. h. zu allen „abgeleiteten“ Vorstellungen. Ihre Verarbeitung, Zerlegung, Vermischung, Zusammensetzung fällt

---

[1]) Ph. V. I, S. 50.
[2]) Ph. V. I, S. 24.
[3]) ibid.
[4]) Ph. V. I, S. 37/38.

dem „Dichtungsvermögen“ [1]) zu, das Tetens ebenfalls zu den vorstellenden Tätigkeiten der Seele hinzurechnet. „Die Vorstellungskraft ist also ein Hauptast, der in die schon erwähnten verschiedenen Vermögen, Vorstellungen anzunehmen, sie wieder hervorzuziehen, und sie umzubilden, das ist, in das Perceptionsvermögen, in die Einbildungskraft, und in das bildende Dichtungsvermögen als in so viele Zweige ausschiefset.“ [2])

Den schon Kant geläufigen Terminus „Wahrnehmung“ finden wir bei Tetens noch nicht. Er bedient sich statt dessen der Ausdrücke „Gewahrnehmen“ und „Gewahrwerden“, verbindet aber mit ihnen einen Begriff, den wir in dieser Bestimmtheit nicht mehr besitzen. Das Gewahrnehmen ist nach ihm „ein Auskennen einer Sache vor andern“: [3]) Es tritt dann ein, „wenn die Seele gleichsam zu sich selbst innerlich sagt und wo dieser Aktus lebhaft wird, ihn wirklich so ausdrückt: Siehe; wenn sie nemlich einen Gegenstand nun als einen besonderen fasset, ihn auskennet unter anderen, ihn unterscheidet“. [4]) Darin liegt schon, wie er auch ausdrücklich erklärt, dafs Gewahrnehmen und Denken zusammengehören. „Das Gewahrnehmen ist nur eine Art und zwar die einfachste von den Aufserungen der Denkkraft.“

Bei der Analyse des Gewahrnehmungsprozesses unterscheidet Tetens zwei Momente:

1. Durch Aktionen des Gefühls und der Vorstellungskraft wird die Vorstellung einer Sache bearbeitet, bis sie abgesondert und hervorstechend vor mir steht. Die gewahrgenommene Vorstellung wird andern gegenübergestellt, auf andere bezogen. [5])

2. Wenn die Vorstellung durch diese Bearbeitungen und Beziehungen die gehörige Stärke und Stellung, die objektivische Klarheit empfangen hat, so erfolgt der Gedanke selbst, das eigentliche Gewahrnehmen, der Beziehungsgedanke. [6])

„Das Gewahrnehmen ist also aufgelöst in diese zwei Aktus, in das vorzügliche Darstellen (die Sonderung) und in das Denken der Besonderheit, das Unterscheiden, das Auskennen.“ [7])

---

[1]) Ph. V. I, S. 24.
[2]) Ph. V. I, S. 26.
[3]) Ph. V. I, S. 353.
[4]) Ph. V. I, S. 262.
[5]) Ph. V. I, S. 348.
[6]) Ph. V. I, S. 349.
[7]) Ph. V. I, S. 351.

„Der letztere dieser beiden Aktus, wodurch die subjektivische Relation oder der Gedanke mit der vorzüglich abstechenden und abgesonderten Vorstellung verbunden wird, ... machet den eigentlichen Aktus des Gewahrnehmens aus, und in diesem besteht hier das Wesentliche des Denkens.“ [1])

Das Gewahrnehmen ist also weder ein Empfinden noch ein Vorstellen, wenngleich es dadurch bedingt wird. Es ist zwar nicht möglich ohne eine vorhergehende Empfindung und Vorstellung, kann aber nicht als eine bloſse Steigerung des Empfindens und Vorstellens angesehen, sondern muſs als ein Akt des Denkens vom Fühlen und Vorstellen unterschieden werden; demnach gehört es zu dem dritten Zweige unserer Erkenntniskraft, die sich in die drei Grundtätigkeiten des Empfindens, des Vorstellens und des Denkens gliedert.[2])

Synonym mit den Begriffen „Gewahrnehmen“ oder „Gewahrwerden“ verwendet Tetens die Ausdrücke „Apperzeption“ und „Bewuſstseyn“. „Das Bewuſstseyn drückt einen fortdauernden Zustand aus, in welchem man einen Gegenstand oder dessen Vorstellung unterscheidend fühlt, und sich selbst dazu.“ [3]) Demnach schlieſst das Bewuſstsein gleichzeitig Selbstbewuſstsein ein. „Das Bewuſstseyn ist von einer Seite ein Gefühl, aber ein klares Gefühl, klare Empfindung, ein Gefühl, mit dem ein Unterscheiden der gefühlten Sache und Seiner selbst verbunden ist. Gefühl und Gewahrnehmung sind die beiden Bestandteile des Bewuſstseyns.“ [4])

Die Reflexion oder das Bewuſstsein verbindet sich nicht mit der Empfindung, sondern fällt in das Moment der Nachempfindung. Solange wir noch damit beschäftigt sind, die Modifikationen aufzunehmen und zu fühlen, tritt das Bewuſstsein noch nicht auf. Erst in dem Moment, wo die Nachempfindung einsetzt, verbindet sich die Überlegung mit dieser Empfindungsvorstellung; es tritt uns das Bewuſstsein auf, das uns diese Vorstellung als von andern und gleichzeitig von unserem eigenen Ich verschieden erkennen läſst.[5])

---

[1]) Ph. V. I, S. 349.
[2]) Ph. V. I, S. 298.
[3]) Ph. V. I, S. 262.
[4]) Ph. V. I, S. 263.
[5]) Ph. V. I, S. 33, 303, 304.

Tetens macht einen wesentlichen Unterschied zwischen „Vorstellungen“ und „Ideen“. Letztere bedeuten bei ihm nichts anderes als „Begriffe“. Sie fallen als solche in das Gebiet des Denkens. „Die allgemeinen sinnlichen Vorstellungen sind noch nicht allgemeine Ideen, noch keine Begriffe der Denkkraft und des Verstandes. Aber sie sind die Materie und der Stoff dazu“.[1]) „Aus den Vorstellungen werden Ideen und Gedanken. Für sich sind sie diefs nicht. Das Bild von dem Mond ist nur die Materie zu der Idee von dem Mond. Es fehlet ihm noch die Form: die Idee enthält aufser der Vorstellung ein Bewufstseyn, ein Gewahrnehmen und Unterscheiden, und setzet Vergleichungen voraus, und Urtheile, sobald wir sie als eine Idee von einem gewissen Gegenstand ansehen. Diese letzteren sind Wirkungen des Gefühls und der Denkkraft, die zum wenigsten in Gedanken, von der Vorstellung abgesondert werden können, wenn sie gleich in der Natur innig mit ihnen verbunden sind“.[2]) „Die Idee ist eine Vorstellung mit Bewufstseyn, ein Bild, das von andern Bildern unterschieden wird. In einer engeren Bedeutung ist es ein von uns zu einem Zeichen eines Gegenstandes gemachtes Bild.“[3])

Alle Ideen und Begriffe entstehen aus Vorstellungen, also letztlich aus Empfindungen. Ohne Empfindungen gibt es keine Vorstellungen, ohne Vorstellungen keine Ideen. „Empfindungen, oder eigentlich Empfindungsvorstellungen sind daher der letzte Stoff aller Gedanken, und aller Kenntnisse; aber sie sind auch nichts mehr als der Stoff oder die Materie dazu. Die Form der Gedanken, und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft.“[4])

In dieser Hinsicht bilden auch die von Tetens sogenannten „Verhältnisideen“ oder „Verhältnisbegriffe“, die nicht das Absolute in den Dingen, sondern ihre Beziehungen und Verhältnisse vorstellen, keine Ausnahme. Auch sie gehen schliefslich auf Empfindungsvorstellungen zurück. In diesem Falle ist der Gegenstand der Idee nicht eine Wirkung unserer vorstellenden Kraft, sondern unserer Denkkraft. „Der innere Aktus der Denkkraft gibt hier die innere Empfindung her, aus welcher

[1]) Ph. V. I, S. 135.
[2]) Ph. V. I, S. 26, 27.
[3]) Ph. V. I, S. 96.
[4]) Ph. V. I, S. 336.

die Vorstellung gemacht wird, welche letztere von einem nachfolgenden Aktus der Denkkraft gewahrgenommen und unterschieden wird, und dann die Idee ausmachet, dessen Objekt dasjenige in den Gegenständen ist, was wir Verhältnisse nennen, und ihnen beylegen.“ [1]) „Der Aktus des Denkens und des Urtheilens mufs in seinen unmittelbaren, leidentlichen, eine Weile dauernden Wirkungen gefühlt und empfunden werden, und diese gefühlte Modifikation hat ihre Nachempfindung, und hinterläfst ihre reproducible Spur. Da ist die Vorstellung, und also der Stoff zu der Idee von dem Gedanken, der abgesondert, gewahrgenommen und unterschieden, eine Idee von dem Verhältnisgedanken, und also ein Verhältnisbegriff wird.“ [2]) „Alle Ideen und Begriffe sind also ohne Ausnahme bearbeitete Empfindungsvorstellungen, wie die Vorstellungen bearbeitete Empfindungen sind.“ [3])

Fassen wir die Ergebnisse dieses Kapitals zusammen: Tetens zuerst versteht in Übereinstimmung mit einer auch heute noch von manchen Psychologen befolgten Namengebung unter Vorstellungen die Erinnerungsbilder, indem er die Vorstellungen auf die von den Veränderungen in der Seele zurückgebliebenen Spuren einschränkt. Sie gehen hervor aus Empfindungen, die als unmittelbare Gefühle der in uns durch äufsere oder innere Ursachen hervorgerufenen Modifikationen nicht zu den Vorstellungen gerechnet werden. Vom Vorstellen wird ferner das „Gewahrnehmen“ („Apperzeption“, „Bewufstseyn“) getrennt, womit Tetens das Erfassen eines Gegenstandes als eines besonderen von einem anderen unterschiedenen, also einen Akt des Denkens bezeichnet. Während bisher Vorstellungen und Ideen in gleichem Sinne gebraucht wurden, macht Tetens zwischen ihnen einen Unterschied. Ideen bedeuten bei ihm nichts anderes als Begriffe, die als bearbeitete Vorstellungen in das Gebiet des Denkens, des Verstandes fallen.

---

[1]) Ph. V. I, S. 337.
[2]) Ph. V. I, S. 339.
[3]) Ph. V. I, S. 340.

Sechstes Kapitel.

Der Vorstellungsbegriff in Kants Kritizismus.

Literaturangabe.

Kants Werke werden, soweit dies bis jetzt möglich ist, nach der Ausgabe der Berliner Akademie (abgekürzt: Ak. I, II usw.) zitiert. Die dort nicht erschienen Schriften werden nach der Hartensteinschen Ausgabe vom Jahre 1867/8 (H.) angeführt. Für die Kritik der reinen Vernunft ist die Originalpaginierung vorgezogen; die erste Auflage ist als A, die zweite als B bezeichnet.

Ferner kommen für unsere Zwecke in Betracht die von B. Erdmann herausgegebenen Reflexionen, weiterhin die von Pölitz herausgegebenen Nachschriften nach Vorlesungen über die Metaphysik sowie die von R. Reicke gesammelten „Losen Blätter aus Kants Nachlafs". Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" wird ergänzt durch den Abdruck einer Nachschrift von Vorlesungen etwa aus der ersten Hälfte der achtziger Jahre: „J. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie", nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von F. Ch. Starke (1831).

Folgende Arbeiten seien noch angeführt, weil sie in unmittelbarer Beziehung zu unserem Thema stehen: J. B. Meyer, Kants Psychologie (1870); A. Apitzsch, die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants (1897); A. Hegler, die Psychologie in Kants Ethik (1891).

Von der übrigen umfangreichen Literatur über Kant sind diejenigen Werke, aus denen unmittelbar geschöpft ist, unter dem Text genannt.

Von Leibniz bis Tetens läfst sich eine allmähliche Entwicklung von der rein metaphysischen zur rein psychologischen Deutung und Verwertung des Vorstellungsbegriffs beobachten; nur bei Meier und Lambert kommen auch logische und erkenntnistheoretische Motive hinzu. Bei Kant tritt der seiner ganzen Denkrichtung fernliegende psychologische Gesichtspunkt durchaus in den Hintergrund. Bei seiner gänzlichen Ablehnung

der rationalen und bei seiner geringschätzigen Wertung der empirischen Psychologie als Wissenschaft wird es darum nicht verwunderlich sein, wenn wir bei diesem gröfsten Denker des achtzehnten Jahrhunderts keine ausgebildete psychologische Theorie der Vorstellungen finden. Ziel und Methode der Kantischen Philosophie sind nicht psychologisch, sondern erkenntnistheoretisch. So werden auch wir bei unserer Untersuchung vor allem die erkenntnistheoretische Bedeutung der Vorstellungen zu untersuchen haben. Freilich ohne psychologische Voraussetzungen und ohne psychologische Terminologie ist keine Philosophie möglich. Kant will aber mit seinen psychologischen Erörterungen nichts erklären, sondern nur beschreiben; er will die psychischen Erscheinungen nicht nach ihrer Entstehung untersuchen, sondern nur nach ihrem Wert für die Erkenntnis forschen; daher kommt es, dafs wir keine ausgeführten psychologischen Theorien bei ihm vorfinden.

In seinen psychologischen Grundanschauungen ist Kant in erster Linie von der Wolffischen Schule abhängig; dies trifft vor allem für die ohne Kritik adoptierte Vermögenstheorie zu. Während aber Wolff und die meisten seiner Schüler zwar mehrere Vermögen, Fähigkeiten (facultates) der Seele, dagegen nur eine einzige Grundkraft (vis) derselben, nämlich die vis repraesentativa universi angenommen hatten, lehnt Kant — hierin mit Tetens übereinstimmend — diesen Unterschied von Kraft und Vermögen ab. Den Versuch einer Zurückführung der drei Vermögen auf eine einheitliche Grundkraft hat er verschiedentlich als aussichtslos zurückgewiesen.[1]) Wenn er also bisweilen den Begriff der „Seele“ dazu benutzt, um das lebendige Zusammenwirken der einzelnen Seelenvermögen darzustellen, so will er mit diesem Ausdruck doch keineswegs den realen Seinsgrund der einzelnen Seelenkräfte bezeichnen, sondern nur das einheitliche Vermögen aller psychischen Vorgänge. Deswegen zieht er auch dem Begriff der „Seele“, der leicht metaphysische Ansprüche erweckt, einen anderen vor: den Begriff des „Gemüths“. Er sagt daher auch statt „Seelenvermögen“[2]) lieber „Vermögen des Gemüths“ oder „Gemüthskräfte“.[3])

[1]) Ak. V, S. 177; H. VI, S. 379, IV, S. 492.
[2]) V, S. 177, 196.
[3]) V, S. 219; H. VI, S. 379, 403, 403.

Der seit alters üblichen Zweiteilung der Seelentätigkeiten in Erkennen und Begehren hatte, wie wir gesehen haben, schon Tetens die Dreiteilung „Denken, Fühlen, Wollen“ entgegengesetzt. In welchem Sinne er den Begriff „Gefühl“ faſst, haben wir in dem Abschnitt über Tetens dargelegt. Kant schlieſst sich dieser Dreiteilung an, faſst aber den Terminus Gefühl in dem jetzt geläufigen Sinne der lust- oder unlustbetonten geistigen Erlebnisse, die, wie wir gesehen haben, zuerst durch Sulzer und Mendelssohn eine selbständige Stellung neben den Vorstellungen erhalten hatten. In der vorkritischen Zeit hat Kant hier und da nur zwei ursprüngliche Fähigkeiten der Seele, Erkennen und Empfinden, unterschieden;[1]) in der kritischen Periode aber steht die Dreiteilung unbedingt fest und hat seitdem das Vorbild für die Einteilung der geistigen Vorgänge abgegeben. Dementsprechend finden wir am Ende der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft folgendes Schema[2]):

Gesamte Vermögen des Gemüths
Erkenntnisvermögen
Gefühl der Lust und Unlust
Begehrungsvermögen.

Diese drei Vermögen stehen aber nicht völlig gleichwertig nebeneinander. Unter der Nachwirkung der Wolffischen Psychologie bleibt das Erkenntnisvermögen die Grundlage alles Seelenlebens, der feste Ausgangspunkt bei der Betrachtung alles psychischen Geschehens. Kant sucht die einzelnen Seelenvermögen gegeneinander abzugrenzen durch Vergleichung der auf die drei Gebiete des Denkens, Fühlens und Begehrens sich beziehenden Vorstellungen. Im Erkenntnisvermögen werden Vorstellungen auf das Objekt und die Einheit des Bewuſstseins bezogen; im Begehrungsvermögen werden Vorstellungen als Ursachen der Wirklichkeit des Gegenstandes betrachtet, auf welchen sie sich richten; die Eigentümlichkeit des Gefühls wird in der Beziehung der Vorstellungen auf das Subjekt gefunden.

Trotz der Dreiteilung der seelischen Erscheinungen werden also die Vorstellungen zur Definition aller geistigen Vorgänge

[1]) Erdmann, Reflexionen I, S. 65.
[2]) Ak. V, S. 198, 177; H. VI, S. 379, 402.

herbeigezogen. Für die Auffassung des Begehrungsvermögens ist bezeichnend, dafs die Vorstellungen als die Ursache der Wirklichkeit ihrer Gegenstände betrachtet werden. Dadurch ist nicht gesagt, wie sich subjektiv diese Vorstellungen von den rein theoretischen unterscheiden; wir müssen uns fragen, wie denn den Vorstellungen eine solche Kraft innewohnen soll. In der Herbeiziehung des objektiven Verhältnisses der Kausalität wirkt wohl Wolffs Auffassung nach, bei dem durchweg das Begehren auf die vorstellende Kraft zurückgeführt wird.

Wir müssen uns jedoch vor dem Mifsverständnisse hüten, als ob Kant das Begehren selbst als eine Art des Vorstellens aufgefafst hätte. In diesen Irrtum ist Cohen verfallen, wenn er sagt: „Kant bezeichnet das Begehren als eine besondere Art des Vorstellens".[1]) Kant will aber keineswegs das Begehren in einer besonderen Art des Vorstellens aufgehen lassen. Das Begehren ist zwar mit dem Vorstellen verbunden, „jede Begierde setzt eine Vorstellung des Begehrten voraus; diese Vorstellung ist eine Vorhersehung des Künftigen", aber die Eigentümlichkeit des Begehrens läfst sich nicht aus dem Vorstellen entwickeln. Das Begehren ist auch im Sinne Kants als psychologisches Grundvermögen festzuhalten. Das sagt Kant ausdrücklich: „Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, davon der letztere, sofern er durch den ersteren bestimmt wird, ein Vermögen ist, etwas gemäfs einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen".[2]) Auch die Gefühle werden, obwohl sie nicht als völlig ebenbürtig neben den beiden anderen Seelenvermögen erscheinen, dennoch als selbständige psychische Erlebnisse angesehen. Die Vorstellungen bleiben beschränkt auf das Gebiet des Erkenntnisvermögens.

Fragen wir nach der eigentümlichen Natur der Vorstellungen, so erhalten wir in der Logik die Antwort, dafs wir ihr innerstes Wesen nicht zu erklären vermögen, „denn man müfste, was Vorstellung sei? doch immer wieder durch eine andere Vorstellung erklären".[3]) Wir können von den Vorstellungen nur behaupten, dafs sie „innre Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse" sind. Dieser

[1]) H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl. S. 315.
[2]) H. IV, S. 493. [3]) H. VIII, S. 34.

inneren Modifikationen „können wir uns auch bewufst werden".[1]) Eine „Vorstellung mit Bewufstsein" nennt Kant in traditioneller Weise „perceptio",[2]) ohne freilich weiterhin von diesem Begriff Gebrauch zu machen. Aber in der Sonderung der „Vorstellung mit Bewufstsein (perceptio)" von der Gattung „Vorstellung überhaupt (repraesentatio)" liegt es schon, dafs Kant auch Vorstellungen ohne Bewufstsein annehmen mufs; und in der Tat redet er unbedenklich von „Vorstellungen, die wir haben, ohne ihrer bewufst zu sein".[3]) Er empfindet es selbst als kühn, von unbewufsten Vorstellungen zu reden: „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewufst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, dafs wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewufst sind?"[4]) Aus diesem Grunde verwarf bekanntlich Locke das Dasein solcher Art Vorstellungen. Aber wie wir nach dem Vorgange von Leibniz in seinem Begriff der petites perceptions schon bei Wolff, deutlicher noch bei Meier den Ausdruck „Vorstellung" auch auf unbewufste seelische Vorgänge angewandt fanden, so steht auch Kant nicht an, von unbewufsten Vorstellungen zu reden; und zwar bedient er sich desselben Arguments wie Wolff, nämlich eines Schlusses von Bewufstem auf vorher Unbewufstes, um sich des Daseins unbewufster Vorstellungen zu vergewissern; „wir können uns doch mittelbar bewufst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewufst sind".[5]) Diese Gruppe von Vorstellungen bezeichnet Kant nach dem Vorgange der Leibniz-Wolffischen Philosophie als „dunkle Vorstellungen". Dafs Kant unter dunklen oder unbewufsten Vorstellungen nicht etwa Vorstellungen ohne jedes Wissen, Vorstellungen, deren Inhalt kein Gewufstes ist, versteht, hat schon Thiele[6]) auseinandergesetzt und braucht deswegen hier nicht wiederholt zu werden. Wenn Kant auch in der Verwendung des Wortes „Bewufstsein" nicht immer konsequent ist, so bedeutet doch nach der korrekten Fassung dieses Begriffs „das Bewufstsein eine Vorstellung, dafs

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 242. [2]) Kr. d. r. V. B, S. 376.
[3]) Anthrop., Überschrift zu § 5. [4]) Anthrop. § 5.
[5]) Anthrop. § 5. Vgl. Starke, Kants Menschenkunde, S. 18/19.
[6]) G. Thiele, Kants intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kritizismus (1876), S. 54 ff.

eine andere Vorstellung in uns ist".[1]) So geht auch aus der Unterscheidung dunkler und klarer Vorstellungen deutlich hervor, dafs er unter Bewufstsein nicht einen Wissensinhalt überhaupt, sondern ein Wissen des Wissens versteht; deswegen gibt er zu, dafs „ein gewisser Grad des Bewufstseins ... in manchen dunklen Vorstellungen anzutreffen" sei, der aber nicht hinreicht, „das Bewufstsein des Unterschiedes derselben" zu ermöglichen. Wir schliefsen uns also der Ansicht Thieles[2]) an, dafs Kant nicht „Vorstellungen ohne jedes Wissen", sondern nur „bewufstlose Vorstellungen" für möglich hält.

Als Beispiele dunkler Vorstellungen, deren Eigentümlichkeit also darin besteht, dafs wir sie von andern nicht zu unterscheiden vermögen, wählt er solche, die wir nur mit Hilfe optischer Apparate, etwa des Teleskops oder Mikroskops verdeutlichen können; „denn diese optischen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtstrahlen und dadurch erzeugte Bilder in's Auge, als auch ohne jene künstliche Werkzeuge sich auf der Netzhaut gemalt haben würden, sondern breiten sie nur mehr aus, um uns ihrer bewufst zu werden".[3]) „Alles, was das Mikroskop und Teleskop noch entdecken werden, ist schon in der dunklen Vorstellung des Menschen enthalten, nur dafs die Klarheit die Vorstellungen auseinander breitet, und das Bewufstsein gröfser macht. Es ist also nicht eine Vergröfserung der Kenntnisse, deren man sich bewufst ist, sondern nur eine Deutlichmachung derselben."[4])

Nach dem Vorgange von Meier weist Kant den dunklen Vorstellungen ein unendlich weites Gebiet und darum eine beachtenswerte Bedeutung zu. Er bezeichnet „das Feld dunkler Vorstellungen" als „das gröfste im Menschen". „Dafs das Feld unserer Sinnenanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewufst sind, ob wir gleich unbezweifelt beschliefsen können, dafs wir sie haben, d. i. dunkler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Tieren) unermefslich sei, die klaren dagegen nur wenige Punkte derselben enthalten, die

---

[1]) H. VIII, Logik, Einleitung, S. V.
[2]) Thiele, Kants intellekt. Anschauung, S. 58.
[3]) Anthrop. § 5; vgl. Starke, Menschenkunde, S. 19.
[4]) Starke, Menschenkunde, S. 20.

dem Bewufstsein offen liegen, dafs gleichsam auf der grofsen Karte unseres Gemüths nur wenig Stellen illuminirt sind, kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflöfsen.“ [1]) Wir werden bei diesen Worten lebhaft erinnert an das Leibnizische Bild vom unendlichen Meer des Unbewufsten, aus dem sich das Gebiet der jeweils bewufsten geistigen Inhalte inselgleich emporhebt.

Kant schreibt den dunklen Vorstellungen nicht nur Wirklichkeit, sondern auch eine nicht zu unterschätzende Wirksamkeit zu: „Wir spielen nämlich oft mit dunklen Vorstellungen, und haben ein Interesse, beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen; öfter aber noch sind wir selber ein Spiel dunkler Vorstellungen, und unser Verstand vermag nicht, sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einflufs derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschungen anerkennt“. [2])

Wie schon Leibniz die petites perceptions in Beziehung zu unserem Gefühls- und Willensleben gebracht hat, so untersucht auch Kant sie in pragmatischer Hinsicht, d. h. in ihrer Bedeutung für das Empfinden und Handeln des Menschen. Indessen auf die Ausführungen Kants über die Wirksamkeit dunkler Vorstellungen näher einzugehen, würde uns zu weit führen. Man lese aufser § 5 der Anthropologie vor allem seine Darlegungen in der Menschenkunde, S. 20—26.

Den dunklen Vorstellungen stellt Kant in traditioneller Weise die klaren gegenüber, d. h. solche, bei denen unser Bewufstsein „zur Unterscheidung eines Gegenstandes von andern zureicht“; [3]) „und wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt“, heifsen sie deutliche Vorstellungen. Die Deutlichkeit beruht auf dem Einblick in die Zusammensetzung der Vorstellungen. Die Deutlichkeit „macht es allein, dafs eine Summe von Vorstellungen Erkenntnis wird; worin dann, weil eine jede Zusammensetzung mit Bewufstsein Einheit desselben, folglich eine Regel für uns voraussetzt, Ordnung in diesem Mannigfaltigen gedacht wird“. [4])

---

[1]) Anthrop. § 5. [2]) Anthrop. § 5.
[3]) Anthrop. § 6; vgl. Metaph., S. 135.
[4]) Anthrop. § 6.

Klare Vorstellungen, d. h. also nach den obigen Erörterungen solche, deren wir uns bewufst sind, nennt Kant auch „Gedanken“. Wir haben gesehen, dafs bereits Wolff die Ausdrücke „Vorstellungen“ und „Gedanken“ promiscue gebraucht, wobei zu bemerken ist, dafs er das Bewufstsein als ein notwendiges Merkmal der Gedanken hinstellt, während die Vorstellungen in das Gebiet des Unbewufsten hinabreichen. Ähnlich verwendet Kant die beiden Begriffe. Den Ausdruck „Vorstellungen“ wendet er unbedenklich auch auf unbewufste seelische Vorgänge an; anderseits heifst es: „Das Bewufstsein ist das Einzige, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht“.[1])

Mögen nun die Vorstellungen unbewufst oder bewufst, dunkel oder klar sein, wir können von ihnen zunächst nur aussagen, dafs sie Modifikationen unseres Gemüts sind, also subjektive Realität besitzen. Gleichwohl ist den Vorstellungen noch eine andere Beziehung, nämlich auf Gegenstände, eigentümlich. Eine solche auf einen Gegenstand sich beziehende objektive Perzeption nennt Kant „Erkenntnis (cognitio)“, während er „eine Perception, die sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht“, als „Empfindung“ bezeichnet.[2])

Die Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand erweist sich als ein notwendiger Gedanke, da nämlich „der Gegenstand als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dafs unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sein; weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht“.[3]) Fragen wir also, „was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unsern Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dafs sie nichts weiter thun, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; dafs umgekehrt dadurch, dafs eine gewisse

[1]) Kr. d. r. V. A, S. 350.
[2]) Kr. d. r. V. A, S. 376.
[3]) Kr. d. r. V. A, S. 104/5.

Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwendig ist, ihnen objective Bedeutung ertheilet wird".[1])

Das Problem, wie es denn möglich sei, dafs sich Vorstellungen auf Gegenstände beziehen können, mit anderen Worten: die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis bildet die Kernfrage der Kantischen theoretischen Philosophie. Für die Beantwortung dieser Frage, der wir hier im einzelnen nicht nachgehen können, ist die weitere Einteilung der Erkenntnisse hinsichtlich ihres Ursprungs aus dem unteren oder oberen Erkenntnisvermögen von hervorragender Bedeutung.

Diese Trennung von oberen und unteren Vermögen hat Kant ebenfalls unmittelbar von Wolff und seiner Schule übernommen. Wolff bezeichnet nach weit zurückführbarer Tradition, aber im speziellen Anschlufs an Leibnizische Wendungen als unteres Erkenntnisvermögen dasjenige, durch welches wir sinnliche, dunkle und verworrene, Vorstellungen erhalten; als oberes Vermögen hingegen dasjenige, etwas distinkt zu erkennen. Indem er diese Einteilung auf das Begehrungsvermögen überträgt, stellt er dem appetitus sensitivus, dem auf ein dunkel und verworren vorgestelltes Gut gerichteten Begehren, den appetitus rationalis gegenüber, der sich auf ein mittelst der Vernunft distinkt vorgestelltes Gut richtet. In der Namengebung der „unteren" und „oberen" Vermögen liegt also zugleich ein Werturteil ausgesprochen. Die sinnliche Erkenntnis bedeutet eine niedere Stufe gegenüber der rein geistigen, das sinnliche Begehren steht tiefer als der von der Vernunft geleitete Wille.

Kant hat diese Unterscheidung übernommen und ihr zunächst auch die in der bisherigen Psychologie übliche Deutung gegeben. Eine tiefgreifende Änderung mufste jedoch eintreten, seitdem er den Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand als einen nicht graduellen, sondern als einen spezifischen erkannt hatte. Dadurch erfuhr das Verhältnis von oberem und unterem Erkenntnisvermögen eine durchgreifende Umgestaltung. An die Stelle des psychologischen tritt der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt, an die Stelle zweier Erkenntnisstufen treten zwei Faktoren, die zu jeder Erkenntnis zusammenwirken müssen.

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 242/3.

Die Sinnlichkeit definiert Kant in der Dissertation von 1770 folgendermafsen: „Sensualitas est receptivitas subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentationis objecti alicuius praesentia certo modo afficiatur".[1]) Ähnlich lautet es in der Kritik der reinen Vernunft: „Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heifst Sinnlichkeit".[2]) Während der Charakter der Sinnlichkeit ein rein passiver ist, ist das intellektuelle oder obere Erkenntnisvermögen, das Kant auch als Verstand — das Wort im weiteren Sinne genommen — bezeichnet, durchaus aktiv, spontan. Der Verstand hat die Formung des durch die Sinnlichkeit gelieferten Materials zur Aufgabe. „Unsere Erkenntnifs entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnifs auf jene Vorstellung (als blofse Bestimmung des Gemüths) gedacht."[3])

Sinnlichkeit und Verstand sind also zwei gleichwertige, unentbehrliche Mittel des Erkennens. Sie unterscheiden sich nicht logisch, durch den verschiedenen Grad von Deutlichkeit sondern transscendental, ihrem Inhalt nach, dem Beitrage nach, den eine jede zur Erkenntnis liefert. Diese neue Deutung des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand bemüht sich Kant immer wieder den Leibnizianern und Wolffianern gegenüber zu betonen.[4])

Die erkenntnistheoretische Betrachtung wird vom oberen Erkenntnisvermögen auch auf die anderen oberen Vermögen ausgedehnt. Jetzt werden die oberen Vermögen definiert als solche, die eine Autonomie enthalten,[5]) ein ihnen eigentümliches apriorisches Prinzip; in den oberen Vermögen ruht der Grund für die Gültigkeit gewisser Sätze und Begriffe. So wird nun-

---

[1]) Sect. III, § 3. [2]) Kr. d. r. V. B, S. 33.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 74.
[4]) Ak. IV, S, 290. Ak. VII, S. 140 Anm. Kr. d. r. V. B, S. 60.
[5]) Ak. V, S. 196.

mehr von dem unteren Begehrungsvermögen als oberes der Wille unterschieden; bei dem ersteren ist der Bestimmungsgrund ein Gefühl der Lust, beim letzteren das Gesetz der reinen Vernunft. Auch auf das Gefühl hat Kant die Unterscheidung ausgedehnt, obwohl sie hier nie völlig zur Geltung gekommen ist. Über dem sinnlichen Gefühl der Lust und Unlust erheben sich als das obere Vermögen das interesselose Wohlgefallen am Schönen und das intellektuelle Gefühl der Achtung.

Die letzten Bemerkungen über die Zweiteilung des Gefühls- und Begehrungsvermögens haben wir nur der Vollständigkeit wegen hinzugefügt. Im übrigen können wir jetzt die Gefühle und Begierden aufser acht lassen. Dafs sie trotz ihrer Abhängigkeit von den Vorstellungen doch von diesen wesensverschieden sind, haben wir oben schon betont. Die eigentliche Domäne der Vorstellungen bildet eben das Erkenntnisvermögen.

Der Zweiteilung des Erkenntnisvermögens zufolge zerfällt das gesamte Gebiet unserer Vorstellungen in zwei Hauptgruppen: Anschauungen und Begriffe. „Reflektiren wir auf unsere Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen, to treffen wir hier auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsere Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder Anschauungen oder Begriffe. Die ersten haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit — dem Vermögen der Anschauungen; die letzten im Verstande — dem Vermögen der Begriffe.“ [1]) Was sind nun nach Kant Anschauungen, was sind Begriffe?

In der oben aus der Logik angeführten Stelle hiefs es, alle unsere Erkenntnisse müfsten Anschauungen oder Begriffe sein. Hier ist das Wort „Erkenntnis“, wie auch sonst häufig, in einem weiteren Sinne als Vorstellung überhaupt gefafst. Diesen Sprachgebrauch fanden wir schon bei Meier, für den „Vorstellungen und Erkenntnifs einerley sind“. Erkenntnisse im eigentlichen Sinne kommen aber nach Kant nur durch die Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand zuwege. In dem weiteren Sinne ist das Wort Erkenntnis auch in dem Abschnitt I

[1]) H. VIII, S. 36.

der Einleitung und im ersten Abschnitt der transscendentalen Ästhetik gebraucht, wo die Anschauung als eine Art der Erkenntnis hingestellt wird.[1]) Das Eigentümliche der Anschauung besteht darin, dafs sie sich unmittelbar auf Gegenstände bezieht, während das Denken, wie wir noch sehen werden, nur mittelbar auf Gegenstände geht. In diesem Sinne heifst es in der Metaphysik: „Die Anschauung ist die unmittelbare Vorstellung eines einzelnen Objekts".[2]) Die Wichtigkeit der Anschauungen beruht darauf, dafs sie das Material aller Erkenntnis liefern, dafs uns durch die Anschauung „der Gegenstand gegeben wird",[3]) dafs „alles Denken sich zuletzt auf Anschauungen beziehen" mufs, „weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann".[4])

Bevor wir aber auf die uns allein bekannte sinnliche Anschauung der Menschen näher eingehen, haben wir noch eine andere Art möglicher Anschauung zu erörtern, die „intellektuelle Anschauung". Unsere menschliche Anschauung ist eine sinnliche, d. h. sie kommt nur dadurch zustande, dafs wir durch die Dinge affiziert werden und so sinnliche Vorstellungen erhalten. Die intellektuelle Anschauung hingegen soll ohne Affektion, ohne Vermittelung der Sinne zustande kommen. Kant dachte sich dieselbe im Sinne des intellectus archetypus als absolut spontane Tätigkeit, als blofse Produktion, durch die der angeschaute Gegenstand selbst hervorgebracht wird. Die intellektuelle Anschauung richtet sich also unmittelbar auf die einzelnen Dinge; und nur vermöge dieses Merkmals wird der Begriff Anschauung beibehalten, während das andere Merkmal, dafs sie Rezeptivität ist, wegfällt.[5]) Dieser Begriff eines schöpferischen Intellekts, einer intellektuellen Anschauung dient als Idealbegriff: an ihm als absoluten Mafsstab, als Ideal des Erkennens, in dem Wissen und Sein identisch sind, soll das menschliche Erkennen sich als ein endliches ausweisen.

Schon 1770 entwickelte Kant diesen Begriff einer durchaus spontanen göttlichen Anschauung, welche das Prinzip der Objekte, ein archetypus ist. „Intuitus nempe mentis nostrae

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 33. [2]) Metaph., S. 26.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 33. [4]) Kr. d. r. V. B, S. 33, vgl. B, S. 75.
[5]) Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, S. 66, Anm.

semper est passivus; adeoque eatenus tantum, quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis. Divinus autem intuitus, qui objectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis.“ [1]) Wichtiger ist das Auftauchen unseres Begriffs beim Nachsinnen über das kritische Hauptproblem: Woher kommt die Übereinstimmung der reinen intellektuellen Vorstellungen und der Axiome der reinen Vernunft mit den Gegenständen? Diese Frage wäre erledigt für den intellectus archetypus. In dem berühmten Briefe an Markus Herz vom 21. Februar 1772 fragt sich Kant: „auf welchem Grunde beruht die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das subiect von dem Gegenstande afficirt wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäfs sey und wie diese Bestimmung unsres Gemüths etwas vorstellen = d. i. einen Gegenstand haben könne. Die pafsive oder sinnliche Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände. ... Eben so: wenn das, was in uns Vorstellung heifst, in Ansehung des obiects actio wäre, d. i., wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die Göttliche Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellet, so würde auch die Conformitaet derselben mit den obiecten verstanden werden können. Es ist also die möglichkeit so wohl des intellectus archetypi, auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen, als des intellectus ectypi, der die data seiner logischen Behandlung aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft, zum wenigsten verständlich.“ [2])

Diesen Begriff einer möglichen intellektuellen Anschauung andersartiger Wesen hat Kant durch die ganze kritische Philosophie hindurch festgehalten.

Unsere menschliche Anschauung hingegen kann nur sinnlich sein. „Unsere Natur bringt es so mit sich, dafs die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden.“ [3]) Wo demnach Kant Anschauungen und Vorstellungen identifiziert, kommt es

---

[1]) Dissertation § 10.
[2]) Ak. X, S. 124.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 75.

ihm darauf an, zu betonen, dafs es sich hier um etwas Gegebenes, d. h. ohne unser Zutun Vorhandenes handelt. Gegeben ist zunächst die reine Mannigfaltigkeit des Sinnlichen. Des weiteren aber wird auch der Gegenstand, auf den wir dasselbe denkend beziehen, als gegeben bezeichnet; er wird uns eben — natürlich als Erscheinung, nicht als Gegenstand an sich — in diesen Anschauungstatsachen gegeben. Wir verstehen jetzt den Sinn der Worte am Eingang in die transscendentale Ästhetik: Anschauung findet nur statt, „so fern uns der Gegenstand gegeben wird, dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, dafs er das Gemüth auf gewisse Weise afficire". „Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen."[1])

Allein die Bedingung, dafs Anschauungen durch Einwirkung der Gegenstände gegeben werden, beschränkt sich nur auf die sogenannten „empirischen Anschauungen"; aufser ihnen gibt es auch „reine Anschauungen", die nicht den Affektionen ihre Entstehung verdanken. Bevor wir uns aber diesen zuwenden, müssen wir auf die empirischen Anschauungen noch etwas näher eingehen. Zunächst sei noch hervorgehoben, dafs Kant unter empirischen Anschauungen nicht etwa blofs Gesichtsvorstellungen, sondern jede sinnliche Vorstellung überhaupt[2]) versteht. Obwohl Herder gegen diese Verwendung des Terminus Anschauung heftig polemisiert,[3]) hat sie sich ziemlich allgemein durchgesetzt.

Folgende Definition der empirischen Anschauung finden wir in der Kritik der reinen Vernunft: „Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heifst empirisch".[4]) Was ist „Empfindung", und wie verhält sie sich zur Anschauung? Im Satze vorher heifst es: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung".

---

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 33.

[2]) Vaihinger macht in seinem Kommentar zur Kr. d. r. V. (II, S. 6) darauf aufmerksam, dafs auch Plato bereits ὄψις an Stelle von αἴσθησις für alle Wahrnehmungen gebraucht.

[3]) Herder, Metakritik I, S. 55 ff.

[4]) Kr. d. r. V. B, S. 34.

In einer Anmerkung Kants in seinem Handexemplar[1]) findet sich die Erklärung: „Anschauung bezieht sich aufs Objekt, Empfindung blofs aufs Subjekt". Entsprechend heifst es in der Metaphysik: „Eine Vorstellung, die nicht aufs Objekt, sondern blofs aufs Subjekt bezogen wird, heifst Empfindung";[2]) oder in den Reflexionen: „Die Vorstellung des Sinnes als etwas zu dem Zustande des Subjects Gehöriges heifst Empfindung, als etwas aber, was sich auf einen Gegenstand bezieht, Erscheinung".[3])

Kant scheint also den Ausdruck „Empfindung" dem Terminus „Anschauung" gegenüber in solchen Fällen zu bevorzugen, wo es ihm um die Betonung der subjektiven Seite der Vorstellung zu tun ist, wo also die Beziehung auf den Gegenstand in den Hintergrund tritt. Indessen ist wohl noch ein zweites Motiv für die Restriktion des Begriffs Empfindung mafsgebend, weswegen er ihn nicht ohne weiteres mit empirischer Anschauung identifiziert:[4]) Als blofse Modifikationen des Bewufstseins können uns Anschauungen gegeben sein, ohne dafs sie in irgend welcher Beziehung zu unserem denkenden Bewufstsein stehen. „Die Anschauung", so heifst es im Eingang zur transscendentalen Deduktion, „bedarf der Funktion des Denkens auf keine Weise". „Bestimmte Anschauungen"[5]) freilich sind

---

[1]) B. Erdmann, Nachträge zu Kants Kr. d. r. V. aus Kants Nachlafs (1881), Nr. XII.

[2]) Metaph., S. 29. Mit diesen Definitionen stehen die Ausführungen in § 3 der Kritik der Urteilskraft (Ak. V, S. 206), wo Kant Empfindung „eine objektive Vorstellung" der Sinne nennt, nur in scheinbarem Widerspruch. Hier ist es ihm darum zu tun, zwischen „Empfindung" und „Gefühl" aufs bestimmteste zu unterscheiden. Während vor ihm diese beiden Ausdrücke promiscue gebraucht wurden, will er „das, was jederzeit blofs subjektiv bleiben mufs und schlechterdings keine Verstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen". Den Ausdruck „Empfindung" hingegen vermeidet er zur Bestimmung eines Gefühls der Lust oder Unlust; er will ihn nur dann anwenden, wenn es sich um „eine Vorstellung einer Sache durch Sinne als eine zum Erkenntnifs gehörige Receptivität" handelt. Darum darf er von einer „objektiven" Empfindung als Wahrnehmung eines Gegenstandes der Sinne sprechen.

[3]) B. Erdmann, Reflexionen II, 314.

[4]) Vgl. A. Riehl, Der philosoph. Kritizismus, I, S. 500.

[5]) Kr. d. r. V. B, S. 154.

ohne notwendige Einordnung in unser denkendes Bewufstsein unmöglich, wie Kant in der transscendentalen Deduktion nachzuweisen sich bemüht. Aber auch die noch nicht kategorial bestimmten Anschauungen, die also der Verarbeitung durch unsere Verstandestätigkeit gänzlich entbehren, sind uns in Wirklichkeit niemals ohne jede Form gegeben, sie sind vielmehr als Modifikationen unserer Rezeptivität stets eingeordnet in die Formen derselben, in Raum und Zeit. Es gibt keine Vorstellung, die nicht entweder räumlich oder zeitlich bestimmt wäre. Abstrahieren wir nun von diesem formalen Element, das also auch in jeder sinnlichen Anschauung herrscht, so erhalten wir den letzten, rein materialen Bestandteil der Vorstellungen, das unauflösliche Etwas, das übrig bleibt, wenn wir von aller Bestimmtheit, von jeglicher Ordnung in der sinnlichen Vorstellung abstrahieren: und das bedeutet bei Kant „Empfindung" im eigentlichen Sinne. Sie hat als das schlechthin „Gegebene" im Kantischen System eine so geringe Beachtung gefunden, dafs sie eigentlich nur nebenbei erwähnt wird; und doch macht sie das eigentliche Material aller Vorstellungen und damit letzten Endes den gesamten Erkenntnisinhalt aus; als solcher ist sie die Materie, das Unbestimmte, aber zu allem Bestimmbare in der Erkenntnis.[1])

Die Empfindungen gehören also zu den empirischen Anschauungen und damit zu den Vorstellungen; jedoch nur in dem Sinne, als sie das völlig ungeformte, rein sinnliche Material derselben bedeuten. „Die Empfindung stellt . . . nur die Materie der empirischen Erkenntnis vor;"[2]) „so mufs die Empfindung zwar die Bedingung der äufseren Vorstellung, aber doch sie nicht selbst sein".[3]) Wir verstehen jetzt die Ungenauigkeit, die darin liegt, wenn Kant beispielsweise in der Metaphysik sagt: „Eine Vorstellung, die blofs auf das Subjekt bezogen wird, heifst Empfindung",[4]) während es einige Zeilen weiter heifst: „die Empfindung macht die Anschauung empirisch";

[1]) Vgl. Severin Aicher, Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles, Berlin 1907, in Vaihingers Kantstudien, Ergänzungsheft 6.

[2]) B. Erdmann, Reflexionen II, 275.

[3]) B. Erdmann, Reflexionen II, 317.

[4]) Metaph., S. 29.

„Anschauungen a posteriori, oder empirische Anschauungen, sind die, welche mit Empfindungen verbunden sind".

Indessen müssen wir zur vollständigen Charakteristik der sinnlichen Vorstellungen noch ihr Verhältnis zu zwei weiteren Begriffen feststellen, nämlich den Begriffen der „Erscheinung" und der „Wahrnehmung".

In der Kritik der reinen Vernunft lesen wir: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heifst Erscheinung".[1]) Auf die Schwierigkeiten der Interpretation des Ausdrucks „unbestimmter Gegenstand" lassen wir uns nicht weiter ein; wir entscheiden uns für die Auffassung, die darunter das noch nicht kategorial bestimmte gegebene Mannigfaltige der Anschauung versteht.[2]) Hier macht Kant also einen Unterschied zwischen Anschauungen und Erscheinungen als deren Gegenstand. Diese Ausdrucksweise findet sich auch sonst. So erläutert er „Erscheinungen" durch den Zusatz „Gegenstände der sinnlichen Anschauung".[3]) Anderwärts nennt er Erscheinungen die „Gegenstände der Wahrnehmung".[4]) Will also Kant einen Unterschied machen zwischen den Erscheinungen einerseits und den Vorstellungen anderseits? Dem scheinen andere Stellen zu widersprechen, an denen er die Erscheinungen mit den Vorstellungen identifiziert. So sagt er, man müsse „die empirische Anschauung als Erscheinung ansehen".[5]) Ferner heifst es, „dafs alles, was im Raume oder in der Zeit angeschaut wird, nichts als Erscheinungen, d. i. blofse Vorstellungen sind."[6]) Dazu vergleiche man in den Prolegomenen „wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns".[7])

Wir sehen, bald werden die Erscheinungen mit den Vorstellungen identifiziert, bald ihnen als etwas Selbständiges gegenübergestellt. Indessen dürfen wir diesen scheinbaren Gegensatz nicht pressen. Der Begriff der Erscheinung hat zwei Seiten. Einmal ist sie blofse Vorstellung, weil sie ja

---

[1]) Kr. B, S. 34.

[2]) Entsprechend wird später für den begrifflich bestimmten Gegenstand der empirischen Anschauung der Ausdruck „Phänomenon" eingeführt.

[3]) Kr. d. r. V. A, S. 35.

[4]) Kr. d. r. V. B, S. 225.

[5]) Kr. d. r. V. A, S. 45.

[6]) Kr. d. r. V. A, S. 490.

[7]) Prol. § 36, Ak. IV, S. 319.

nicht den Gegenstand an sich darstellt, sondern alles, was wir erleben, wovon wir reden und woran wir denken, nur als in unserem Bewufstsein wirklich, nur als Vorstellung, nur als Gedanke gegeben ist. Anderseits ist Erscheinung mehr als blofse Vorstellung, nämlich Hinweis auf ein zugrunde liegendes erscheinendes Ding, oder noch besser und realistischer ausgedrückt, die Dinge selbst, wie sie sich uns in den Vorstellungen darbieten, d. h. die Dinge in ihrem Verhältnis zu unserem Bewufssein, zu unserem Erkenntnisvermögen.

Die unbestimmte Ausdrucksweise Kants scheint mir ihren Grund hauptsächlich darin zu haben, dafs Kant wie die meisten seiner Vorgänger bei dem Begriff „Vorstellung“ nicht scheidet zwischen dem Akt des Vorstellens und dem Inhalt der Vorstellung, sondern beide Seiten unter einem und demselben Begriff befafst. Ihrer Form nach, als blofse Modifikationen des Bewufstseins, sind die Vorstellungen a priori bestimmt, nämlich den Bedingungen des Vorgestelltwerdens, also der transscendentalen Einheit der Apperzeption unterworfen. Ihrem Inhalte nach sind sie uns a posteriori gegeben als Eindrücke affizierender Dinge, als empirische Anschauungen, deren Material sich uns mit Notwendigkeit aufdrängt. Wo es nun darauf ankommt, diesen durch die Affektion der Dinge uns gelieferten Inhalt der Vorstellungen zu betonen, wählt Kant mit Vorliebe den Terminus „Erscheinung“; wo er hingegen die Vorstellungen als blofse Veränderungen unseres Bewufstseinszustandes hinstellen will, begnügt er sich mit dem allgemeinen Ausdruck „Vorstellung“.

Dieselbe Unbestimmtheit herrscht in der Fassung des Begriffs „Wahrnehmung“, sodafs schon Zeitgenossen Kants klagten,[1]) es wäre nicht zu entscheiden, ob mit Wahrnehmungen eine besondere Klasse von Vorstellungen oder vielmehr ein besonderer Bestandteil aller Vorstellungen bezeichnet werden solle. Die allgemeinste Definition findet sich wohl in den Vorlesungen über Metaphysik: „Die Wahrnehmung ist die Repräsentation des Wirklichen“.[2]) Das könnte nun von jeder sinnlichen Vorstellung, von jeder empirischen Anschauung be-

[1]) Vgl. Vaihinger, Kommentar II, S. 30.
[2]) Metaph., S. 45.

hauptet werden. In der Tat wird auch die Wahrnehmung mit der empirischen Vorstellung identifiziert. „An sich selbst sind die Erscheinungen, als bloſse Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der Tat nichts anderes ist als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung.“[1]) Hier setzt Kant also Wahrnehmung auch mit Erscheinung gleich, worin deutlicher als im Begriff der Vorstellung der Hinweis auf ein zugrunde liegendes Erscheinendes, also wieder der Sinn der Repräsentation von etwas Realem liegt. Bedingung für die Wahrnehmung ist das Bewuſstsein. „Das erste, was uns gegeben ist, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewuſstsein verbunden ist, Wahrnehmung heiſst.“[2]) „Erscheinung, deren man sich bewuſst ist, ist Wahrnehmung.“[3]) In der Streitschrift gegen Eberhard setzt er sogar „Wahrnehmung“ und „Bewuſstseyn einer empirischen Anschauung“ gleich. Dazu vergleiche man eine Notiz aus dem Handexemplar: „Wahrnehmung ist das Bewuſstseyn einer Erscheinung (vor allem Begriff)“.[4]) An einer Stelle der Kritik erläutert er die Wahrnehmungen als „mit Empfindung begleitete Vorstellungen“.[5]) Ähnlich stellt er in der Schrift über die Fortschritte der Metaphysik der Wahrnehmung die Empfindung als ihren Inhalt gegenüber: „das Empirische in der Wahrnehmung, die Empfindung oder der Eindruck (impressiv) ist die Materie der Anschauung“.[6])

Schon oben erwähnten wir, daſs Kant auſser den „empirischen Anschauungen“ noch „reine Anschauungen“ kennt. Unter „reinen“ Vorstellungen versteht er, solche, „in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird“.[7]) Die Zusammensetzung „reine Anschauung“ wie auch „reine Sinnlichkeit“ hat damals die lebhaftesten Bedenken hervorgerufen. Da man Anschauung allgemein auf Empfindung zurückführte, so wandte man ein, der Begriff einer reinen Anschauung sei in sich widerspruchsvoll.[8])

Wie kommt nun Kant zu der Annahme reiner Anschauungen und was versteht er darunter? Die Methode, die ihn zu dieser

---

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 520.
[2]) Metaph., S. 130.
[3]) Reicke, Lose Blätter I, S. 39.
[4]) Erdmann, Nachträge, LXIV.
[5]) Kr. d. r. V. B, S. 147.
[6]) H. VIII, S. 527.
[7]) Kr. d. r. V. B, S. 34.
[8]) Vaihinger, Kommentar II, S. 102.

besonderen Gruppe von Anschauungen führt, ist die der begrifflichen Analyse unserer Vorstellungen. Abstrahieren wir bei der Vorstellung eines Körpers 1. von allen empirisch-materialen Elementen, 2. von allen rationalen Elementen, so bleibt uns noch als drittes Element die Form unserer Anschauung rein für sich übrig. Die Vorstellung dieser bloßen Form unserer Anschauung nennt Kant „reine Anschauung", „Anschauung a priori". Zur reinen Anschauung nun, die als Prinzip a priori unserer sinnlichen Erkenntnis „auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe stattfindet", rechnet Kant die Anschauungsformen Raum und Zeit. Die metaphysische Erörterung in der transscendentalen Ästhetik der zweiten Auflage hat die Aufgabe, die Tatsächlichkeit des Raumes und der Zeit als reiner Anschauungen nachzuweisen, worauf dann die transscendentale Erörterung ihre objektive Gültigkeit, d. h. ihre Bedeutung als Prinzipien gültiger synthetischer Erkenntnisse zu deduzieren versucht.

Aus der eigentümlichen Beschaffenheit der Vorstellungen des Raumes und der Zeit, die uns nötigt, sie als reine Anschauungen aufzufassen, geht der wesentliche Charakter der letzteren, ihre besondere Beschaffenheit gegenüber den sonstigen Vorstellungen deutlich hervor. Kant betont in seinen Beweisen zweierlei: 1. daß sie keine diskursiven (weder empirische noch reine) Begriffe darstellen, sondern zu den sinnlichen Vorstellungen und damit zu den Anschauungen gehören, 2. daß ihnen kein empirischer Gehalt zukommt, daß sie vielmehr Bedingungen für das Dasein der Gegenstände, also reine Anschauungen a priori sind. Damit sind die reinen Anschauungen nach zwei Richtungen hin abgegrenzt; einmal gegenüber den Empfindungen: sie sind nicht empirischen Ursprungs, sodann gegenüber den Begriffen: sie entstammen nicht dem Verstande. Sollen sie aber zur Sinnlichkeit gehören und dennoch in keiner Empfindung gegeben, sondern notwendige Vorstellungen a priori sein, so können sie nichts anderes bedeuten als die bloße Form der Sinnlichkeit, d. h. die subjektiven Bedingungen der Rezeptivität, unter denen allein sinnliche Vorstellungen möglich sind.[1])

[1]) A. Riehl, Der philos. Kritizismus I, S. 457.

Darauf beruht zugleich ihre objektive Gültigkeit: als Formen der Anschauung sind sie zugleich die Formen der angeschauten Dinge. Die Bedeutung der reinen Anschauungen beruht also darauf, dafs sie uns zwar über die Dinge selbst, wie sie an sich sein mögen, in Unkenntnis lassen, aber als reine Formen unseres Anschauens, als Gesetze der raumzeitlichen Anordnung unserer Empfindungen uns a priori die Art erkennen lassen, wie die Dinge uns erscheinen.

Der Begriff der „reinen Anschauung" entstammt erst der kritischen Periode der Kantischen Erkenntnistheorie.[1]) Er ist erwachsen aus der Erkenntnis der transscendentalen Idealität von Raum und Zeit. Ursprünglich hatte Kant unter dem Einflufs der Leibniz-Wolffischen Schule den Raum nur als „relationes substantiarum" angesehen.[2]) Noch im Jahre 1764 rechnete er den Raum zu den „unauflöslichen Begriffen" und verzichtete damit auf eine eigentliche Erklärung.[3]) Unter dem Einflufs von Newtons Hauptwerk wurde Kant zu dessen Theorie des absoluten Raumes geführt. Er bezeichnet ihn als „Grundbegriff", welcher eine selbständige, von dem Dasein der Dinge unabhängige, die Zusammensetzung vielmehr erst ermöglichende Realität hat.[4]) In der Dissertation von 1770 ist die kritische Ansicht von Raum und Zeit vollendet: die idea temporis wie auch der conceptus spatii werden als intuitus purus bezeichnet.[5]) Kant hat dann diesen Gedanken in der Fassung, die er ihm in der Dissertation gegeben, im ganzen unverändert in die transscendentale Asthetik übernommen.

Indessen scheidet er in der transscendentalen Deduktion noch zwischen dem Raum als blofser Form der Anschauung und dem als Gegenstand vorgestellten Raum. Jeder Gegenstand setzt die Synthesis des Gegebenen voraus. Während also die „Form der Anschauung" blofse Mannigfaltigkeit zeigt, enthält die „formale Anschauung" Einheit der Vorstellung.

---

[1]) Vgl. zum Folgenden die genannte Arbeit von S. Aicher, S. 27 ff.

[2]) Nova dilucidatio ... (1755).

[3]) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze . . ., 1764 gedruckt.

[4]) Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum, 1768.

[5]) Dissertation, Sect. III, § 14, 3.

Erst durch diese Synthese des Mannigfaltigen werden der Raum oder die Zeit als formale Anschauungen, d. h. als Gegenstände gegeben; die Einheit dieser Anschauungen gehört also a priori zum Raume oder der Zeit.[1])

Wenn Kant trotz seines Beweises, dafs Raum und Zeit nicht blofse Begriffe, sondern reine Anschauungen sind, dennoch weiterhin von den Begriffen des Raumes und der Zeit spricht, so darf man diese Ausdrucksweise nicht so verwunderlich und ungeschickt finden, wie man es meist getan hat. Alle Erkenntnis ist nach Kants rationalistischer Auffassung begriffliche Erkenntnis. Die Vernunft — das Wort hier in weiterem Sinne als oberes Erkenntnisvermögen überhaupt gefafst — denkt nur in Begriffen. Wenn sie also bei ihrer Aufgabe, die apriorischen Bedingungen unserer Erkenntnis und deren objektive Gültigkeit zu untersuchen, die Formen der Anschauung zum Gegenstand ihrer Untersuchung hat, so kann sie dieselben nur als Begriffe fassen, wobei freilich das Wort in einem etwas anderen als dem logischen Sinne des Diskursiven genommen ist.

In der Zeit, wo sich unserem Philosophen die Erkenntnis reiner Anschauungen allmählich anbahnte, nennt er Raum und Zeit „reine Begriffe der Anschauungen" oder „anschauende Begriffe".[2]) Dieser Terminus knüpft an frühere Schriften wie die „Träume eines Geistersehers" an. Dort bedeutet er aber auf empirischer Anschauung beruhende Begriffe, während er nunmehr Begriffe bezeichnet, die nicht von mehreren Anschauungen abstrahiert sind, sondern sich nur auf eine beziehen.[3])

Den Sinnesvorstellungen oder Anschauungen stehen die Verstandesvorstellungen oder Begriffe im engeren Sinne gegenüber. „Alle Erkenntnisse, d. h. alle mit Bewufstsein auf ein Objekt bezogene Vorstellungen, sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung

---

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 161.

[2]) Erdmann, Reflexionen II, 273, 275, 278.

[3]) E. Adickes, Kantstudien, S. 110. Schon G. F. Meier hat den Ausdruck „anschauendes Urteil" zur Bezeichnung einer unmittelbaren aus Empfindungen zusammengesetzten Erfahrung (Vernunftlehre, § 35).

(repraesentatio singularis), der Begriff eine allgemeine (repraesentatio per notas communes) oder reflektierte Vorstellung (repraesentatio discursiva). Die Erkenntnis durch Begriffe heifst das Denken (cognitio discursiva). Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt, denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann."[1]) Wurde die Anschauung oben als die unmittelbare Vorstellung eines einzelnen Objekts hingestellt, so wird vom Begriff ausgesagt, er sei „die mittelbare Vorstellung eines Objekts".[2]) Entsprechend heifst es in der Kritik der reinen Vernunft: „die Anschauung bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, der Begriff mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemeinsam sein kann."[3])

Wie bei den Anschauungen, so haben wir auch bei den Begriffen zwischen empirischen und reinen zu unterscheiden. Stehen die reinen Anschauungen den empirischen als blofse Formen des Anschauens gegenüber, so entbehren auch die reinen Verstandesbegriffe gegenüber den empirischen jeglichen anschaulichen Inhalts und stellen weiter nichts als (begrifflich gefafste) Formen des Denkens, gesetzmäfsige Funktionen des Verstandes dar. „Ein Begriff ist empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist; rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist."[4]) „Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand blofs die Form der Allgemeinheit — die Realität dieser Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus sie, ihrem Inhalt nach geschöpft sind."[5]) „Ein reiner Begriff ist ein solcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen ist, sondern auch dem Inhalte nach aus dem Verstande entspringt."[6])

---

[1]) H. VIII, S. 36. [2]) Metaph., S. 26.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 377; vgl. B, S. 93; A, S. 108/9.
[4]) Kr. d. r. V. B, S. 74.
[5]) H. VIII, S. 89.
[6]) ibid. Vgl. Erdmann, Reflexionen II, 273, 276.

Schon in der Dissertation von 1770 hatte Kant diesen Unterschied von empirischen Begriffen und reinen Verstandesbegriffen deutlich hervorgehoben. Freilich hatte er ihm dort eine andere Bedeutung beigemessen als in seinem kritischen Hauptwerk. Die empirischen oder abstrakten Allgemeinbegriffe haben ihre Grundlage im Gebiete der Sinnlichkeit. Freilich bedürfen auch sie der Bearbeitung durch den Intellekt, der in seinem usus logicus das Produkt aus Materie (Empfindung) und Form (Raum und Zeit) der Sinnlichkeit begrifflich formt und damit aus Anschauung Erfahrung macht. Aber das berechtigt sie nicht, zu den Intellectualia gezählt zu werden; ihre eigentliche Herkunft ist die Erfahrung, ihre materiale Grundlage die Empfindung; und mag die Abstraktion noch so weit fortschreiten, sie bleiben im Gebiete der sinnlichen Erkenntnis.[1]) Die reinen Verstandesbegriffe hingegen entspringen dem anderen Zweige der menschlichen Erkenntnis, der intelligentia, der cognitio intellectualis sive rationalis. Diese besondere Funktion des Intellekts, die nur der Hervorbringung reiner Begriffe dient, bezeichnet Kant als den usus realis. Die Bedeutung desselben beruht darauf, dafs er uns die Dinge so vorstellt, wie sie an sich sind, während die sinnliche Erkenntnis nur die Erscheinung der Dinge liefert.

Die reinen Begriffe[2]) nun, die Produkte des blofsen Intellekts in seinem usus realis, sind Begriffe von den Aktionen des Intellekts. Sie werden erworben durch Abstraktion aus den dem Geiste ursprünglich angehörigen Gesetzen, indem man auf dessen Aktionen bei Gelegenheit der Erfahrung acht gibt. An anderen Stellen wiederum heifst es: die reinen Begriffe werden gegeben durch den usus realis selbst; hier drängte sich wohl der Gedanke auf, dafs die leges intellectuales und die Begriffe derselben eigentlich nicht verschieden sind. In der Dissertation wird also noch durch den Sprachgebrauch unterschieden: leges intellectus und Begriffe von diesen Gesetzen, conceptus intellectuales, ideae purae. In der Kritik der reinen Vernunft fällt dieser Unterschied weg. Sie stellt

[1]) Sect. I, § 5.

[2]) Auf den Unterschied der ursprünglichen und abgeleiteten Begriffe brauchen wir hier nicht näher einzugehen.

die leges intellectus als Begriffe vor und bezeichnet sie als Kategorieen und Ideen, was freilich nur für eine sprachliche Änderung angesehen werden darf. Hier werden also Kategorieen und reine Begriffe als gleichbedeutend angenommen.[1])

In der Dissertation werden die conceptus intellectuales zu den rerum repraesentationes gerechnet. Ebenso gehören auch in der Kritik der reinen Vernunft die reinen Begriffe zur Gattung der Vorstellungen.[2]) Darum kann Kant auch von den reinen Begriffen sagen, dafs sie „vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen".[3]) Ihre erkenntnistheoretische Bedeutung ist aber eine wesenstlich andere als in der Dissertation. Der alte rationalistisch-metaphysische Gedanke, dafs sie als Begriffe des reinen Verstandes auf die Dinge an sich gehen, ist gänzlich überwunden; ihr Gebrauch bleibt eingeschränkt auf das Gebiet der Erscheinung, auf das Gebiet möglicher Erfahrung. Die reinen Verstandesbegriffe stellen zwar auch hier noch die Dinge überhaupt vor, sind aber nicht mehr Organon einer rationalen Erkenntnis der Dinge an sich, sondern nur Begriffe von Funktionen, auf denen Erfahrung ihrer Möglichkeit nach beruht.[4]) Ihr spezifischer Unterschied von den Anschauungen wird nach wie vor aufs stärkste betont; aber sie werden nicht mehr den Anschauungen übergeordnet, sondern ihnen als gleichwertige notwendige Faktoren jeglicher Erkenntnis an die Seite gestellt. Die Anschauungen bilden die Materie, das Bestimmbare, die Begriffe hingegen die Form, die Bestimmung. Beides ist zu einer Erfahrung, sofern sie Erkenntnis sein soll, erforderlich. Wohl haben wir auch rein sinnliche Vorstellungsformen, nämlich die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit. Indessen drücken diese nur die Art aus, wie wir von Gegenständen zu Vorstellungen bestimmt werden. Begriffe dagegen drücken die Form aus, in welcher wir selbst die Gegenstände bestimmen, die Tätigkeit also, nicht die Erregbarkeit des Bewufstseins.[5]) Dieser Spontaneität

---

[1]) Zu den obigen Ausführungen vgl. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie (1875), S. 103—107.

[2]) Vgl. das Schema in der Kr. d. r. V. B, S. 376.

[3]) Kr. d. r. V. B, S. 377.

[4]) Vgl. die oben genannte Arbeit Paulsens, S. 115.

[5]) A. Riehl, Der philos. Kritizismus I, S. 500.

des Denkens bedarf jede bestimmte Anschauung, jede sinnliche Vorstellung, wenn aus ihr objektive Erkenntnis werden soll. Das Mannigfaltige der Anschauungen würde eben nicht diejenige Einheit haben, welche den Begriff eines Gegenstandes ausmacht, wenn es nicht vermittelst der Kategorieen in diese Einheit gesetzt worden wäre. Die Kategorieen sind im Grunde nichts anderes als die vereinheitlichenden, Gegenstände bildenden Formen des Denkens, sie sind die Funktionen der reinen Synthesis selbst. „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstendsbegriff.“ [1]) „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnifs aus, so dafs weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntnifs abgeben können.“ [2]) „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ [3])

Anschauungen und Begriffe sind also die beiden Hauptgruppen von Vorstellungen, deren erkenntnistheoretische Bedeutung wir oben untersucht haben. Wie steht es mit den „Ideen“? Schon Tetens verwandte die Ausdrücke Ideen und Vorstellungen nicht mehr in gleichem Sinne. Ideen sind nach ihm Begriffe oder Gedanken, durch die Denkkraft geformte Vorstellungen. Auch Kant verbindet mit dem Worte „Idee“ einen engeren Bedeutungsinhalt als mit dem Worte „Vorstellung“. Er findet es „unerträglich, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören“. [4]) Er glaubt in der Fassung des Begriffs Idee auf seine ursprüngliche Bedeutung zurückzugehen, die ihm Plato gegeben hat, „damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerathe“. [5])

Kant bezeichnet als „Ideen“ — spezieller charakterisiert als „transscendentale Ideen“ — Begriffe aus reiner Vernunft, d. h. von der Vernunft notwendig erschlossene Begriffe. Nehmen wir, indem wir von den Ideen im methodologischen Sinne [6]) absehen, den Ausdruck „transscendentale Ideen“ im engeren Sinne, so unterscheiden sie sich von den reinen Verstandes-

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 104.
[2]) Kr. d. r. V. B, S. 74.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 75.
[4]) Kr. d. r. V. B, S. 377.
[5]) Kr. d. r. V. B, S. 376.
[6]) Kr. d. r. V. B, S. 860.

begriffen, die nur „die intellektuelle Form aller Erfahrung ausmachen“ [1]) dadurch, dafs sie „sich nicht innerhalb der Erfahrung wollen beschränken lassen“.[2]) Sie betreffen „etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist“, nämlich „das absolute Ganze aller Erscheinungen“;[3]) das Unbedingte, von dem die ganze Erfahrungswelt als abhängig zu denken ist. Die Vernunft kann nicht umhin, über alles Einzelne und Relative hinausgehend notwendig den Begriff des Absoluten zu schaffen: das Relative, Begrenzte, Endliche, Bedingte setzt doch zuletzt ein Absolutes, Unbegrenztes, Unendliches, Unbedingtes voraus. „Also ist der transscendentale Vernunftbegriff kein anderer als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten.“ [4]) Obwohl diese Ideen niemals in concreto gegeben werden, niemals in der Erfahrung ein Gegenstand vorkommen kann, der ihnen adäquat wäre, so sind sie doch keineswegs überflüssig, vielmehr dienen sie dem Verstande zum Canon seines Gebrauchs, als regulative Prinzipien, die ihn in der Naturerkenntnis leiten.

Ideen im Kantischen Sinne und Vorstellungen sind also auseinanderzuhalten. Das Merkmal der Begriffe verbindet sie freilich wieder mit den Vorstellungen. Sie gehören als Arten zur Gattung Vorstellung.

Rekapitulieren wir die wesentlichsten Ergebnisse unserer Untersuchung über Kant, so können wir Folgendes feststellen: Kant erkennt neben den Vorstellungen die Gefühle und Begierden als selbständige seelische Vorgänge an. Die Vorstellungen haben ihr Gebiet im Erkenntnisvermögen. Gleichwohl fafst Kant den Begriff Vorstellung im weitesten Sinne, insofern er unter dem Einflufs Leibnizischer Gedankengänge unbedenklich auch von unbewufsten Vorstellungen spricht. Bei seinem Mangel an psychologischem Interesse ist es nicht verwunderlich, wenn er keine psychologische Theorie der Vorstellungen gibt, sonden nur die Beziehung der letzteren auf Gegenstände, also ihren Wert für unsere Erkenntnis untersucht. Entsprechend den beiden zu jeder objektiven Erkenntnis er-

---

[1]) Kr. d. r. V. B, S. 367.
[2]) ibid.
[3]) Kr. d. r. V. B, S. 384.
[4]) Kr. d. r. V. B, S. 374.

forderlichen Faktoren, der Sinnlichkeit und dem Verstande, sondert er die Vorstellungen in zwei Hauptgruppen: Anschauungen und Begriffe, deren jede er weiterhin in empirische und reine einteilt. Unter empirischer Anschauung ist das durch Einwirkung der Dinge auf unsere Vorstellungskraft gegebene, in Raum und Zeit geordnete Mannigfaltige der Sinnlichkeit zu verstehen. Als reine Anschauungen bezeichnet er Raum und Zeit, die apriorischen Formen unserer Rezeptivität. Die reinen Begriffe haben wir in den Kategorieen zu sehen, den in unserem Verstande begründeten apriorischen Bedingungen objektiver Erkenntnis. Zu den reinen Begriffen und damit zu den Vorstellungen gehören endlich die Ideen, die Begriffe des Absoluten, Unbedingten, denen zwar in der Erfahrung nie ein Gegenstand entspricht, die aber als notwendige Produkte der Vernunft anzuerkenn und dem Verstande als regulative Prinzipien in der Naturerkenntnis höchst dienlich sind.

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Carl Knüfer, am 11. Januar 1886 als Sohn des Stadtrentmeisters Heinrich Knüfer zu Meiderich am Niederrhein. Zunächst besuchte ich vier Jahre die Elementarschule, dann weitere drei Jahre die Realschule meines Heimatortes. Von Ostern 1899 an war ich Schüler des humanistischen Gymnasiums zu Mülheim a. d. Ruhr und bestand an dieser Anstalt Ostern 1905 die Reifeprüfung. Seitdem habe ich mich an den Universitäten Bonn und Berlin philosophischen, theologischen und philologischen Studien gewidmet. Meine Lehrer waren die Herren Professoren B. Erdmann, Riehl, Paulsen, Grafe, Boehmer, Sell, Harnack, Seeberg, Buecheler, Loeschcke, Brinkmann, Marx, Diels, v. Wilamowitz-Moellendorff, Vahlen, Norden. Ihnen allen, in erster Linie aber meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Professor Dr. B. Erdmann, fühle ich mich zu tiefstem Danke verpflichtet.